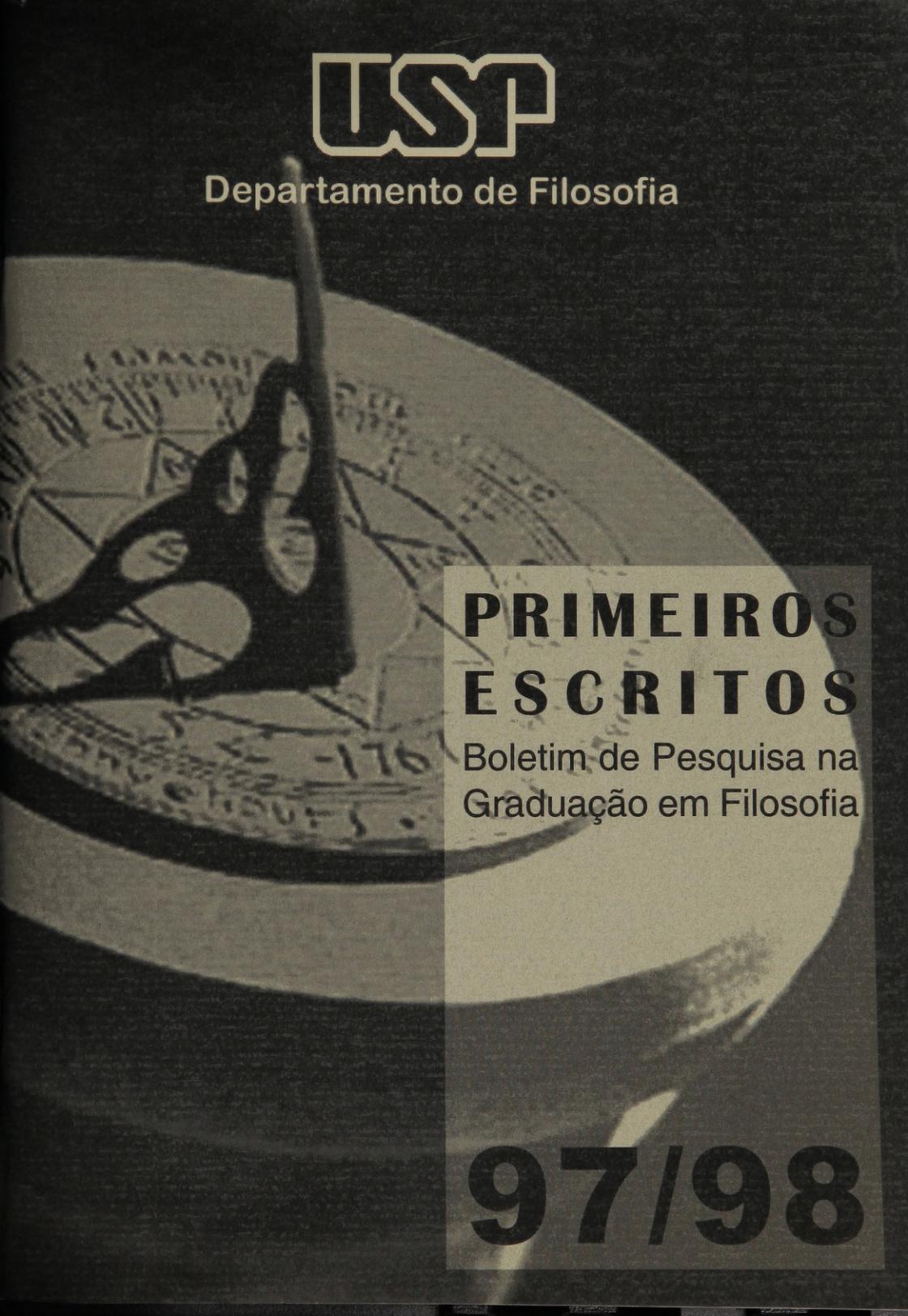


The USP logo is rendered in a white, stylized, outlined font. It consists of the letters 'U', 'S', and 'P' connected together. The 'U' and 'S' are joined at the top, and the 'P' is attached to the right side of the 'S'.

USP

Departamento de Filosofia

The background of the cover is a dark, monochromatic photograph of a sundial. The sundial's gnomon is a dark, triangular shape with three circular cutouts, casting a shadow on the circular dial. The dial itself is covered in faint, intricate lines and numbers, including the number '176'. The lighting is dramatic, highlighting the textures of the stone or metal.

**PRIMEIROS
ESCRITOS**

Boletim de Pesquisa na
Graduação em Filosofia

97/98

PRIMEIROS ESCRITOS

Boletim de Pesquisa na Graduação em Filosofia
Nº 1, período 97/98



Universidade de São Paulo

Reitor: Prof. Dr. Jacques Marcovitch

Vice-Reitor: Adolfo José Melfi



Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: Prof. Dr. João Batista Borges Pereira

Vice: Prof. Dr. Francis Henrik Aubert

Departamento de Filosofia

Chefe: Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra

Vice: Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva

Programa de Iniciação Científica do Depto. de Filosofia

(PIBIC-USP/CNPq)

Coordenador: Prof. Dr. Moacyr Novaes

Programa Especial de Treinamento da Área de Filosofia

(PET/CAPES)

Tutor: Prof. Dr. Caetano Ernesto Plastino

Endereço para Correspondência:

A/C Coordenador do Programa de Iniciação Científica

Departamento de Filosofia - USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

CEP 05508-900 - Cidade Universitária

São Paulo - SP

Telefone: (011) 818-3761

Fax: (011) 211-2431

e-mail: filosofo@org.usp.br

PRIMEIROS ESCRITOS é uma publicação do DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA USP

Revisão: Adriana Natrielli, Andréa Cristina Silva e Mariné Pereira

Editoração eletrônica: Oliver Tolle

Apoio: Guilherme Rodrigues Neto e todo o pessoal da secretaria do departamento

Tiragem: 400 exemplares

APRESENTAÇÃO

O boletim da pesquisa na graduação em filosofia do Departamento de Filosofia da USP/SP foi criado com o intuito de divulgar as propostas de trabalho dos alunos de iniciação científica. Procurou-se coletar ensaios e projetos não só de bolsistas (PIBIC/CNPq, PET, FAPESP), mas de todos aqueles alunos da graduação que desenvolvem alguma pesquisa direcionada nas mais diversas áreas da filosofia. Com isso, o boletim objetiva aproximar os bolsistas de pessoas interessadas nos mesmos temas, visando cooperações e preparando a comunidade acadêmica para os diversos simpósios de iniciação científica que ocorrem durante o ano letivo. O boletim correrá ainda outras faculdades de filosofia do Estado e do Brasil e faz-se aqui um convite expresso para que ele promova um maior intercâmbio entre todos os alunos de graduação.

A Comissão Organizadora

Índice

Sobre a Interpretação Nietzscheana do “Socratismo” no <i>Nascimento da Tragédia no Espírito da Música</i> <i>Marcelo Narega Faina</i>	7
Sensível e Supra-Sensível na Fundação da Metafísica dos Costumes <i>Paulo Roberto Pinheiro da Silva</i>	12
A Estética do Século XVIII <i>Priscilla C. dos Santos</i>	16
A Doutrina da Trindade em Agostinho (354-430) <i>Ronaldo Bandeira Henriques</i>	18
A Sofística e Platão <i>Margarida Maria Chagas</i>	21

Hume e a Recusa do Estado de Natureza, Esboço de Duas Críticas <i>Andréa Cristina Silva</i>	27
Crítica à Leitura Popperiana de Hume <i>Catarina Dutilh Novaes</i>	33
Crítica Leibniziana ao Intuicionismo Cartesiano <i>William Siqueira Piauí</i>	37
Entender, Pensar e Significar <i>Maurício José de Andrade Micheletti</i>	41
A Ciência e a Lógica do Sensível em Baumgarten <i>Oliver Tolle</i>	48
Experiência Filosófica da Obra de Arte <i>José Bento Machado Ferreira</i>	50
Idéia e Progresso em Hegel - Álgebra da Revolução Russa <i>Cristiana Maria Cardachevski</i>	55
Platão e Aristóteles - Duas Concepções de Arte <i>Adriana Natrielli</i>	62
Da Constituição da Imaginação e dos Afetos em Espinosa <i>Marta Vitória de Alencar</i>	66
Nietzsche: Conhecimento e Ideal Ascético <i>Fernando R. de Moraes Barros</i>	75
A Diferença na Certeza Sensível <i>Cristiano Alves Pimenta</i>	78
Sobre a Teoria da Suppositio de Guilherme de Ockham <i>Eligia Hirano Tunis Martins</i>	80

Crítica à Representação Política em Rousseau
Simulacros do Espaço Público

Edson Luis de Almeida Teles

85

Os Manuscritos Econômico-Filosóficos

Silvio Ricardo Gomes Carneiro

89

Sobre a Interpretação Nietzscheana do “Socratismo” no Nascimento da Tragédia no Espírito da Música.

Marcelo Marega Faina (Bolsista PIBIC/CNPq)

Orientadora: Scarlett Marton

“Olhais para o alto, quando aspirais por elevação. E eu olho para baixo, porque estou elevado. Quem de nós pode ao mesmo tempo rir e estar elevado? Aquele que galga as mais altas montanhas ri de todas as tragédias lúdicas e de todas as tragédias sérias.” (Za/ZA I “Do ler e escrever”)

A história da filosofia tem na figura de Sócrates um de seus pontos de inflexão: prova disso é a já consagrada divisão entre os filósofos pré-socráticos e os que vêm depois de Sócrates. Fardo esse herdado, sem “sombra” de dúvida, “graças” à total entrega do mais ardoroso sectário dessa nova “seita” inaugurada por Sócrates, seu discípulo Platão. Não visamos aqui analisar a imagem construída em torno do “Sócrates dos diálogos platônicos” ao contrário, faremos um esforço para apresentá-lo sob uma nova roupagem, uma perspectiva mais próxima de nossos dias e mais livre de preconceitos, esses que eventualmente o “amor desenfreado” de um aluno poderia acarretar com respeito ao seu mestre.

Platão nos testemunha em sua obra capital, A República, que de “bom grado” sacrificou seu futuro promissor como poeta, para unir “gregariamente” suas forças junto ao rebanho das jovens ovelhas atenienses desgarradas. Não sem razão, na medida em que, segundo a própria interpretação nietzscheana que nos é dada, teria sido a Sócrates quem coube o quinhão do enunciado da “palavra mais penetrante desse culto novo e inaudito ao saber e ao entendimento” (GT/NT, #13, grifo meu). Assim, poderíamos pensar que nós filósofos padecemos de uma aguda fenda em nossa própria história, para não dizer uma mal-dita ferida talvez ainda não totalmente cicatrizada. Corte esse, originado talvez, por uma espécie de “monstruoso espectro”, um misto de “bufão” e “sacerdote” de riso e seriedade, identificado com a figura de Sócrates. Esse que ocupando lugar privilegiado em relação aos seus ingênuos interlocutores, teria sido por Platão elevado a título de “herói” dramático em seus diálogos, mas que ironicamente, não chegaria a ser nem sombra, ou pó, de qualquer “herói guerreiro” homérico.

Ó Sócrates, tu que sendo levado por uma força sobrenatural, por um vaticínio proveniente da boca da Pítia, ou Pitonisa, depositou sem hesitação, sua fé nessa tão agradável sabedoria oracular, que dizia ser ele o homem mais sábio, dentre os mortais. Mas Sócrates rapidamente se dispôs à maneira edipiana, a devorar a esfinge que se colocava em seu caminho, como um decifrador de enigmas, tinha de retirar o véu e ver por trás dessa mensagem otimista um propósito. Assim, Sócrates parece dar o passo definitivo em direção à edificação de sua “personagem” quando assume tal atitude interrogativa, atitude essa que da perspectiva da posteridade, será estimada como a principal herança socrática, como um de seus traços mais

marcantes, o que se evidencia pelo próprio “método socrático”, a maiêutica, se é que podemos falar em método nesse momento da história da filosofia.

Assim, Sócrates ao voltar-se para si mesmo, em busca de uma tradução para essa profecia oracular, que sob alguma máscara ocultava seu destino, parecia fazer-se soar aos seus ouvidos humanos, demasiadamente humanos, como o “balbuciar de uma língua estrangeira” um novo enigma a ser decifrado. Desse modo, Sócrates interpretou a seu gosto aquelas “palavras divinas”, que vinham como relâmpagos diretamente das nuvens, de um além no qual não participavam meros mortais. Mas como o grego virtuoso que era, Sócrates buscou conhecer sua condição humana, notando o quanto ela estava influenciada pelos frutos da cultura grega. Cultura essa que produzira a “montanha mágica do Olimpo” criando assim um “mundo intermediário” onde habitavam deuses antropomorfizados, feitos à nossa imagem e semelhança. A partir desse solo mitológico, que operava como um “consolo metafísico” uma espécie de muleta para o coração do grego, nesse sentido sintoma de *decadência*, de forças declinantes, de covardia até, é que nasceram as tragédias.

A tese que norteia O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música, leia-se espírito poético, segundo a interpretação proposta por Nietzsche para explicar as passagens dos diversos movimentos dos gêneros literários gregos, do épico ao trágico e desse ao cômico, passando pelo dramático, é que a existência das tragédias seria a prova de que os gregos não foram pessimistas, na medida em que elas não só dariam cabo do pessimismo, mas além disso também o superariam. Assim, poderíamos já adivinhar o que teria impulsionado nosso filósofo à dedicar-se a esse assunto aparentemente tão doloroso e “pesado” como o sofrimento dos homens.

Farejamos então o fascínio que a tragédia exerceu em Nietzsche, que seduzido pela possibilidade de uma expurgação definitiva dos tormentos mais profundos do homem, teria buscado agarrar-se fortemente no caule da efêmera vida da tragédia ática. A superação do pessimismo viria através da “sublimação” da vida ordinária, que incitaria sentimentos catárticos como o de terror e o da piedade, funcionando como um “espelho transfigurador” do sofrimento humano, esse que era compartilhado pelos deuses, já que eles também estariam sujeitos à uma “justiça transcendental” à inexorável Moira que pairava sobre todas as cabeças, para utilizar uma palavra tão cara à Nietzsche, ao *fatum*. Isso posto, talvez possamos agora retirar mais um véu que cobre essa figura tão enigmática que foi Sócrates...

Vemos então, que a mitologia grega, operando um tipo muito singular de “transposição antropomórfica do mundo”, imbutia no seu povo através das figuras metafóricas de seus deuses, um excedente de força, uma coragem sobre-humana, tão necessária para o embate das vicissitudes da vida. Dessa perspectiva, é que lançamos mão da seguinte idéia: Sócrates munido desse orgulho latente, beirando o abismo da pretensão, ousou sozinho, interpretar para si aquelas “divinas metáforas” dirigidas à sua pessoa. Vislumbrando a tarefa de questionar as pessoas na esperança de encontrar alguém mais sábio que ele com quem pudesse preencher o vazio de sua ignorância.

Qual não foi seu espanto quando “constatou ser o único que confessava nada saber” (GT/NT, # 13), ao iniciar sua “perambulação crítica por Atenas” (GT/NT, # 13). Passando a denunciar de modo “sagaz” e sintomático a “fantasia do saber” que

reinava então.

Vejamos o que Nietzsche tem a nos dizer sobre os contemporâneos de Sócrates: “ Com espanto reconheceu que todas aquelas celebridades não tinham um entendimento correto e seguro nem mesmo sobre sua profissão e a exerciam somente por instinto. ‘Apenas por instinto’: com esta expressão tocamos o coração e o centro da tendência socrática. Com ela o socratismo condena, tanto a arte vigente quanto a ética vigente: para onde dirigi seu olhar inquisidor, lá ele vê a falta de entendimento e a força da ilusão e conclui dessa falta que o que existe é intrinsecamente pervertido e repudiável. A partir desse único ponto acreditava Sócrates ter de corrigir a existência: ele sozinho, trazendo no rosto a expressão do desdém e da altivez, faz sua aparição, como o precursor de uma cultura, arte e moral de espécie totalmente outra...” (GT/NT, # 13, grifo meu).

O que poderíamos extrair desse densa interpretação elaborada por Nietzsche? Primeiramente, destacaríamos que essa atitude socrática tem seu primeiro impulso devida à uma perplexidade da parte de Sócrates, seu “espanto” em reconhecer que somente ele “confessava” sua ignorância, enquanto que seus contemporâneos viveriam na “fantasia do saber”, já que não possuíam um “entendimento correto e seguro” nem mesmo sobre as funções que exerciam como cidadãos, agindo de maneira “desmedida”, guiando-se instintivamente. Aqui, caberia lembrar que Nietzsche ressalta essa “tendência socrática” de querer impor uma nova perspectiva, quebrando as “antigas tábuas de leis” pré-estabelecidas.

Antes de prosseguirmos na análise da citação, é importante destacar o uso de termos da metafísica clássica, como “entendimento” e “tendência” dentre outros, conceitos que em obras posteriores serão duramente criticados, por estarem ligados a algum tipo de dualismo metafísico. Esse uso evidencia que Nietzsche ainda estaria ligado à “referenciais externos” tanto filosóficos, como Schopenhauer, Kant e Hegel, quanto artísticos como Wagner; o que não permitiria o florescimento de seu próprio pensamento filosófico, a partir do referencial Nietzsche, como se daria na maturidade.

Voltando ao problema de Sócrates, qual seria a grande responsabilidade que Nietzsche atribui à atitude socrática? Sócrates, ao condenar a “arte vigente” e a “ética vigente”, teria como que imposto sua própria sentença à todos os atenienses, impulsionado por aquela força sobrenatural, “demoníaca”... Ironicamente, ao voltar seu “olhar inquisidor”, Sócrates teria reconhecido uma suposta “falta de entendimento” e uma atuante “força da ilusão” mas não teria tido a “finesse” de reconhecer sua própria ilusão, na medida em que sua missão teria como solo um não-solo, um além. Como se isso só, já não bastasse para “crucificar” a soberba socrática, ele teve ainda a audácia de concluir, sintetizar, tomando por base seu próprio julgamento, aparentado à uma desqualificação da vida, como se ela não fosse digna de ser vivida. Não contente com isso, teria rogado uma espécie de praga contra ela, ao bradar do alto de sua ousadia, “que o que existe é intrinsecamente pervertido e repudiável”. Com isso Sócrates, esse “semideus” como diz Nietzsche, destruiu com seu “punho poderoso” sua extremada racionalidade toda uma cultura da “sabedoria trágica” que tanto enobrecia e fortalecia o homem grego, uma aptidão mesma para encarar a vida em sua totalidade, no que ela trás de belo e terrível.

Dando sequência à análise da citação, se tomarmos o ponto de vista de um “olhar retrospectivo” como Nietzsche parece recomendar ao “filósofo artista”, em um texto posterior em que comenta O Nascimento da Tragédia, poderíamos talvez farejar o perspectivismo, ainda em germe, desenvolvido em obras posteriores. Nietzsche diz que somente a partir de um “único ponto” Sócrates teria feito seu julgamento e a partir desse viria a crer, que tinha de salvar a humanidade desse terrível fardo, que para ele parecia ser a existência. Dessa mesma perspectiva, ou talvez “retrospectiva” notamos outro tema tão caro à filosofia madura de Nietzsche, a solidão.

Sócrates assim como Nietzsche, também teria sido vítima do desdém de seus contemporâneos, esses que no caso de Sócrates não pertenciam à mesma “esfera celeste” de um “mundo das nuvens” para trazer à baila a irônica comédia de Aristófanos, sobre Sócrates, intitulada As Nuvens. Desse modo, Sócrates aparece, como um relâmpago caído dos céus, vindo a constituir segundo Nietzsche o “fenômeno mais problemático da antiguidade” Caberia então perguntar, mas porquê o “mais problemático”? Arriscando uma resposta, o indivíduo Sócrates, esse que vem do alto de sua solidão exercer sua individualidade contra um “instinto gregário” assim, entraria para a história como “o precursor de uma cultura, arte e moral de espécie totalmente outra” O “socratismo da moral” teria sido o responsável pela morte da tragédia, já que Sócrates falaria como sob um máscara, através da boca de seu amigo Eurípidos, que influenciado pelas máximas socráticas: “Virtude é saber; só se peca por ignorância; o virtuoso é o feliz” teria contribuído para a expulsão do herói trágico “por exelência” Dionísio e pela subsequente morte do “espírito trágico”

Isto posto, poderíamos concluir que Nietzsche parece efetuar uma “psicologia do desmascaramento” com respeito à Sócrates, denunciando-o como o inventor do protótipo do “homem-teórico” precursor da “civilização alexandrina” identificada com a cientificidade do “homem-moderno” o europeu de sua época, os “filisteus da cultura” Essa nova “consideração teórica do mundo” que traria consigo uma exigência de logicização, essa pretenderia através da racionalidade, ser capaz pelo pensamento da causalidade (lei da causa e do efeito), de chegar até os “abismos mais profundos do ser” Esse feito, para o jovem Nietzsche, somente a arte, mais especificamente o “gênero trágico” é que poderia fazer as honras. Assim, a existência parece sofrer uma perda, daquele conhecimento mítico.

Já que com esse duro golpe do destino, o conhecimento mítico que antes unia sob uma “bela forma” tanto a perspectiva da vida como a da morte, deixa de exercer sua plena “função” a vida passa a ser vista apenas superficialmente, de modo fenomênico, torna-se uma “ilustração”

Com isso, Nietzsche parece querer “ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida...” (GT/NT, prefácio, # 2). De modo que, através dessa “psicologia do desmascaramento” da personagem “central” “divisora de águas” da história da filosofia que foi Sócrates, Nietzsche denunciaria Sócrates como o típico *décadent*, essa patologia que seria um sintoma de “fadiga fisiológica” A partir dessa perspectiva, Nietzsche já em sua obra de estréia teria vislumbrado a seu modo tão peculiar, extemporaneamente, uma das questões centrais de sua filosofia da maturidade, a

crítica à ciência como o único “porto-seguro” responsável pela produção das “verdades” humanas. Esboçando assim, bem à sua maneira “extemporânea”, uma crítica da cultura e dos valores humanos, na medida em que, teria já ousado colocar “o problema da ciência mesma entendida pela primeira vez como problemática, como questionável. (...) Não poderia ser precisamente esse socratismo um signo de declínio, do cansaço, da doença, de instintos que se dissolvem anárquicos? (...) É a cientificidade talvez apenas um temor e uma escapatória ante o pessimismo? Uma sutil legítima defesa contra a *verdade*? E, moralmente falando, algo como covardia e falsidade? E, amoralmente, uma astúcia? Ó Sócrates, Sócrates, foi este porventura o *teu* segredo? Ironista misterioso, foi esta, porventura, a tua ironia?” (GT/NT, prefácio, # 2, grifo meu).

Concluimos então, que o “socratismo” na filosofia do jovem Nietzsche já se desenha como um sintoma, um signo inegável do “conceito” *decadent*. De modo que, seguindo os próprios “passos filológicos” de Nietzsche, poderíamos extrair essa “primeira palavra” de seu vocabulário, tão cara à sua “retórica” que é o “conceito” de *decadent*. Entendendo aqui, retórica como um discurso interessado em produzir um efeito em seu leitor, influenciando, guiando seu interlocutor a caminhos nunca antes trilhados, levando este andarilho que tem como marca a “fome de conhecimento” à questionar até mesmo seu “mestre” Esse parece ser no presente instante, seu mais forte ensinamento, a saber, acima de tudo, duvidar sempre, mesmo que essa atitude emergja como uma convicção e que essa tenha por intento criar novas convicções, esses “muros da filosofia de cada um” na medida em que, cada corpo teria de criar para si sua própria filosofia.

Sendo que na posse de sua própria filosofia, dado esse primeiro passo criativo em direção à uma “filosofia artística” destruir sub-repeticivamente as “convicções” conquistadas, removendo a cada instante o solo que fizemos para caminharmos sob o sol, flutuando num eterno jogo de criar e destruir, como parece desenhar-se essa “filosofia dionisíaca” nietzschiana, que já em sua obra de estréia dá seus primeiros passos nessa trilha tão magnífica, leve e ao mesmo tempo tão tortuosa e pesada, ousando desafiar assim, até mesmo o “princípio da não-contradição” esse sustentáculo central da lógica, que na maioria das vezes, com raras exceções, rege a sinfonia do pensamento científico da modernidade.

Sensível e Supra-Sensível na Fundamentação da Metafísica dos Costumes

Paulo Roberto Pinheiro da Silva (Bolsista PIBIC/CNPq)

Orientador: Ricardo R. Terra

*“Quel rapport a l’anthropologie morale avec la metaphisique des moeurs”
(Debos, V., “La Philosophie Pratique de Kant” Paris, PUF, 1969)*

*“whithout psycology, and indeed whithout empirical knowledge both of human nature and of the word in which we are, the application of moral principes would be impossible; and the more of such empircal knowledge we have , the better shall we be able to make sound moral judgements”
(Paton, H. J. “The Categorical Imperative”, University of Pennsyvania Press, 1971, p 32).*

Nossa primeira epígrafe coloca a pergunta, que é a nossa, e a segunda afirma a necessidade da resposta a uma tal pergunta. A nossa proposta pode ser colocada de maneira bem concisa nos seguintes termos: pretendemos entender a relação existente entre o princípio moral por um lado, e a natureza humana e o mundo sensível, por outro lado, e isso no que diz respeito, não a fundamentação da moral kantiana, mas sim a sua realização. Enquanto não se possa falar de um princípio que independa da experiência, e que tenha, ainda, a universalidade e a necessidade que um tal princípio exige, o problema dessa relação não se coloca, a não ser de maneira genérica. Entretanto, a própria solução, que permite fundamentar um tal princípio, já coloca a relação entre mundo sensível e mundo inteligível. De maneira geral, poderíamos dizer que a relação é de submissão do mundo sensível em relação ao mundo inteligível e portanto o dever moral é uma lei prática necessária para todos os seres racionais. Essa asserção só não é problemática se colocada nessa generalidade. Não levando em conta algumas considerações, como: se tivéssemos a vontade inteiramente de acordo com a razão, a lei moral não se colocaria em termos de dever, ou seja, se não fosse possível agir em desacordo com o imperativo categórico ou até se fôssemos seres, unicamente, inteligíveis nossa vontade já seria simultaneamente a razão prática e a própria fundamentação de um princípio moral não teria sentido; quando se fala da aplicação do princípio de moralidade, o fato de que, o que deve acontecer nem sempre acontece, não é mais indiferente, pois é justamente a resistência que as inclinações se nos opõem que está em causa e, por conseguinte, a possibilidade de que essas inclinações se revelem em máximas que não estejam de acordo com o princípio de moralidade; não nos basta saber porque o

duplo ponto de vista faz com que não seja contraditório uma vontade em desacordo com o seu princípio objetivo de ação, mas gostaríamos de saber como e com que intensidade as inclinações podem se constituir em oposição à razão. O primeiro passo dessa investigação, diz respeito a leitura da "Antropologia do ponto de vista da pragmática" E é a isso que nos propomos, pois, nas palavras de Delbos, "elle est mois l'appropriation de la morale rationnelle pure à l'homme que l'étude des conditons subjectives ainsí que des moyens qui favorisent ou entrevent l'accomplissement du devoir"

Gostaríamos agora de analisar algumas passagens da "Fundamentação da Metafísica dos costumes" com o intuito de justificar a legitimidade e a relevância de uma tal investigação.

Na passagem do conceito de boa vontade para o de dever já se põe o problema da relação entre uma vontade que não é imediatamente de acordo com o princípio de moralidade, pois para nós a moral tem que ser pensada como dever. Aqui o dever contém e completa a noção de boa vontade, uma vez que essa última na sua realização se depara com "limitações e obstáculos subjetivos, limitações e obstáculos esses que, muito longe de ocultarem e tornarem irreconhecível a boa vontade a fazem ressaltar por contraste com luz mais clara." Mesmo na própria formulação do princípio não se pode deixar de levar em conta esses obstáculos e ainda a sua relação com eles é que faz com que o valor moral se manifeste de maneira a mais brilhante. Mesmo que não entre em conta (e isso é completamente necessário) a fundamentação moral, na sua forma, tem já que levar em conta o duplo caráter do homem: enquanto submetido a leis empíricas e também tendo a razão como elemento que proporcionaria a limitação desse caráter empírico do homem. O dever é a formulação da moral para seres que não estão submetidos imediatamente a ela; a própria necessidade de algo que fundamente a moral é um problema para seres que são de tal forma que sua vontade não seja apenas animada pela moral. É assim que Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, vê a necessidade de um princípio que dê consistência a moral: "O homem sente em si mesmo um forte contrapeso contra todos os mandamentos do dever que a razão lhe apresenta como tão dignos de respeito: são as suas necessidades e inclinações, cuja total satisfação ele resume sob o nome de felicidade" (*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*).

Se nos convencêssemos de que só é possível, para explicar uma ação moral, remetê-la a um encadeamento causal subjetivo (tendo esse encadeamento intimas relações com o mundo sensível), então, nesse caso, para cada ação poderíamos sempre encontrar uma série causal que a explicaria ou melhor, a ação se remetaria sempre, não a um princípio colocado fora desse encadeamento, mais sim a uma infinita sucessão que, por não poder ser entendida em todas as suas implicações, nunca daria conta da ação propriamente dita; a moralidade não poderia ainda ser assim chamada. Essa, que seria uma objeção a quem acreditasse pode tirar a moral da natureza humana, poderia se tornar, quando da execução do princípio objetivo, um problema a ser equacionado, uma vez que a causalidade subjetiva não é suprimida pela razão mas sim submetida e portanto teria que entrar em conta para a compreensão da natureza dessa submissão. A investigação da concepção de natureza humana para Kant nos ajudaria talvez a compreender porque aquilo que é de-

terminado pela razão, ou seja, aquilo que deve ser, nem sempre ocorre, nem sempre é.

O problema da felicidade ajuda a colocar a nossa questão de maneira mais precisa, uma vez que é, de maneira paradoxal, o conjunto de todas as inclinações. Numa passagem da Fundamentação da Metafísica dos Costumes, Kant diz: "Ora, é impossível que um ser mesmo o mais perspicaz e simultaneamente o mais poderoso, mas finito, possa fazer idéia exata daquilo que quer propriamente [no que diz respeito a felicidade]. Se é riqueza que ele quer, quanta inveja e quanta cilada não pode ele chamar sobre si! [...] etc. Em resumo, não é capaz de determinar, segundo qualquer princípio e com plena segurança, o que é que verdadeiramente o faria feliz; para isso seria preciso a onisciência" (Kant, Fundamentação da Metafísica dos Costumes" p 221). Nota-se com clareza que a relação da vontade, que busca algo na perspectiva de atingir um contentamento, com a realização desse contentamento é uma relação contraditória, uma vez que: por um lado, não é possível na seqüência de estados de alma prever os desdobramentos que a posse de algo pode conter; por outro lado, o próprio conjunto de inclinações não é um todo coerente podendo conter necessidades que se contradizem entre si. A felicidade portanto não pode se constituir como princípio de uma moral racional, de uma moral racionalmente estabelecida com rigor e coerência. É então impossível a coincidência entre o que é bom e o que é agradável. Entretanto, se levarmos em conta outra passagem do mesmo texto em que Kant diz (com respeito a felicidade não como inclinação mas como dever), "pois a ausência de contentamento com o próprio estado num torvelinho de muitos cuidados e no meio de necessidades insatisfeitas poderia facilmente tornar-se numa grande tentação para transgressão dos deveres" (Idem, p 207). Aqui o que se aprecia não é mais a pureza da vontade que ele quer fundamentar, mas sim a própria realização da sua moral que esta em causa, pois uma vez descartada a felicidade enquanto princípio para a vontade ela ainda subsiste enquanto dever que, de certa forma, leva em conta também o estado e a situação daquele que age. Não consideramos aqui estas passagens como contraditórias, mas sim como tratando de questões complementares: primeiro, do estabelecimento de um princípio universal e rigoroso para o agir moral e depois dos problemas que suscita o funcionamento desse princípio. É, portanto, no problema da felicidade que se manifesta claramente a importância da situação em que se encontra quem age; pois se a felicidade não pode ser um princípio de ação ela também é um dever. Esse dever leva em conta tanto a natureza humana (pois o contentamento é um aspecto psicológico), quanto a situação empírica em que se encontra quem tem de agir (pois o contentamento está também ligado à relação entre mundo sensível e as inclinações do homem).

O nosso problema se manifesta também em um ponto da Fundamentação em que Kant nota que não existe contradição numa vontade que não se submeta necessariamente ao princípio de moralidade uma vez que nos consideramos "ora do ponto de vista de uma vontade totalmente submetida a razão, ora, por outro lado, vemos a mesma ação do ponto de vista de uma vontade afetada pela inclinação" e ao invés de contradição da vontade consigo própria o que temos é a resistência das inclinações às prescrições da razão. Claro que sendo esse um passo para elaboração do conceito de moralidade, primeiro, e para a fundamentação do mesmo, em seguida,

não é caso aqui de um aprofundamento da relação da vontade enquanto afetada pelas inclinações, e ao mesmo tempo podendo resistir a essa influência pois que submetida a razão. Mas no que toca a sua realização é justamente o que se deve levar em conta. Portanto, podemos nos perguntar como podem as inclinações resistir ao princípio moral e a submissão necessária do sensível ao inteligível? Ao lado da coincidência da vontade com a razão, devemos também tornar claro a relação entre vontade e sensibilidade, pois não podemos, no que diz respeito a realização da moral kantiana, desconsiderar agora ao lado do que deve acontecer o que por vezes acontece e portanto a relação entre Moral e Antropologia.

Bibliografia

- KANT I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ed. Abril, São Paulo, 1974.
_____. *Anthropologie du Point de Vue Pragmatique*, J Vrin, Paris, 1964, traduction par Michel Foucault.
- DELBOS, V. *La Philosophie Pratique de Kant*, PUF, Paris, 1969.
- PATON, H. J. *The Categorical Imperative, a study in Kant's moral philosophy* University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971.

A Estética do Século XVIII

Priscilla C. dos Santos (Bolsista PIBIC/CNPq)

Orientador: Luís Fernando Franklin de Mattos

Pretendo fazer um breve comentário sobre a crítica de arte clássica e a crítica da arte empírica e como esse desenvolvimento teórico contribuiu para a formação da ciência do belo. Tema esse que tem sua origem de discussão no século XVIII.

A crítica de arte clássica, influenciada pelo pensamento racionalista do século XVII, exigia, tanto para a produção artística quanto para a sua teoria, que suas determinações fossem feitas pela razão, isto é, suas regras e leis e mesmo suas representações (artísticas) surgiriam a partir de inferências *a priori*, garantindo sua estabilidade e fundamentação conceitual segura. O princípio de unidade viabilizaria a esta estética a universalidade, protegendo-a de qualquer arbitrariedade e contingência, possível de ser encontrado, por exemplo, na definição de um objeto construído a partir de uma opinião particular.

A idéia de natureza no século XVII estava submetida à leis universais e invioláveis as quais o conhecimento tem como tarefa determinar e enunciar em termos claros e precisos. Para a arte deveria haver leis da mesma espécie. Estas leis estariam subordinadas a um princípio único e simples. (cf. Cassirer, E.; A Filosofia do Iluminismo, p.373)

Beleza vinculava-se diretamente à noção de natureza e verdade no século XVII. O objeto deveria ser indicado segundo suas relações puras e autênticas que ele expressa em si mesmo. Se o objeto se afasta de suas relações e proporções universais ele perde sua essência enquanto ser e verdade objetiva. O belo era o verdadeiro ou pelo menos o verossímil, consequentemente o bom gosto, fundados em princípios, assentava-se sobre o guia dos modelos, pronunciando sentenças certas segundo suas regras fixas e rigorosas.

O artista encontrava-se preso às leis de construção universal que determinavam os gêneros artísticos. O único modo deste sujeito individual imprimir sua marca consistia na expressão de sua originalidade e não no conteúdo da obra, já que o objeto, enquanto verdadeiro reporta-se ao que realmente é. A construção do tema a ser tratado assemelhava-se a uma expressão matemática, pois baseava-se em regras; os resultados ou as produções artísticas significavam a variedade de formas obtidas que remeteriam a um único modo de construção, edificando o caráter científico conforme a noção de "unidade na multiplicidade"

Um dos problemas desta estética, além do academicismo e a dependência de modelos resultando na simples cópia dos objetos, residiu na falta de abstração a que ela havia se comprometido. A busca da simplicidade, exatidão, da simples naturalidade da expressão tem sua fonte no próprio mundo em que os homens vivem, no que o ambiente, o hábito e a tradição lhes forneciam. "Ao invés de uma reflexão crítica sobrevêm uma veneração por todos os dados puramente empíricos da cultura intelectual e artística do século XVII." (idem, p.388)

O século XVIII reelabora um novo caminho para as questões propostas pelo período anterior.

Uma das mudanças ocorridas reside na nova concepção de natureza, que passa a ser medida pelo próprio homem, enquanto sujeito individual. No caso da arte, a verdade do objeto artístico se medirá pelo efeito que ele causará no contemplador.

O objeto de arte se possui a intenção de sensibilizar o espírito deve, portanto, despertar no sentimento do observador uma relação entre seu gosto particular e a expressão de sua obra. O gosto deixa de ser coordenado e subordinado segundo as operações lógicas da dedução e passa para o mesmo plano dos atos de percepção.

A estética empírica, enquanto ciência, também necessita de leis que garantam sua regularidade e universalidade, caso contrário sua investigação seria impossível. A partir da experiência, faz-se a observação direta dos fatos simples e dos fenômenos, após essa etapa os princípios serão formulados. Percebe-se que a dedução e a razão não são descartadas, mas cedem o primeiro lugar às percepções e sentimentos que ocuparão o lugar fundamental na investigação.

O gosto, apesar de ser um juízo natural e individual do ser humano limitou-se às convenções de seu tempo. Assim, haveria uma homogeneidade no que diz respeito à ética e a moral a que os contempladores estariam habituados, resultando em um senso comum do gosto. “O sentimento ensina-nos o que há na tragédia antes que tenham pensado em examina-las”.(Hume, Padrão de Gosto)

Percebe-se, portanto, que estas duas estéticas (a clássica e a empírica) manipulam o mesmo objeto mas utilizam métodos diferentes. A estética clássica, *a priori*, a estética empírica, *a posteriori*. Esta última possibilitou um melhor discernimento no que diz respeito ao método e ao objeto de estudo da ciência do belo propriamente dita, redefinindo, através da crítica feita a estética clássica, qual o caminho mais compatível entre a arte e sua especulação.

A Doutrina da Trindade em Agostinho (354-430)

Ronaldo Bandeira Henriques (Bolsista PIBIC/CNPq)

Orientador: Moacyr Ayres Novaes Filho

O trabalho consiste em uma pesquisa na obra-prima dogmático-filosófico-teológica de Agostinho escrita de 399-414 A.D., sob o título *A Trindade*¹. O objetivo é entender o que ele quis dizer quando afirma que Deus é Trindade. Para isso pretendo estudar os seguintes pontos:

a) O conceito básico sobre o qual ele sustenta sua interpretação é o seguinte: para falar do inefável, para que de algum modo pudéssemos expressar aquilo que de modo algum se pode explicar, os nossos gregos usaram esta expressão: 'uma essência, três substâncias'. Já os latinos disseram: 'uma essência, ou substância três pessoas', porque (...), em latim, essência e substância são considerados sinônimos. (Cf. Livro V, Capítulos 1-5)

Essa igualdade de substância faz com que não se possa considerar o Pai como Deus por excelência, ou seja em um sentido privilegiado (como o consideraram muitos gregos), mas considerar Deus, em sentido absoluto, como Pai e Filho e Espírito. O Pai, o Filho e o Espírito "são inseparáveis no ser e, da mesma forma, operam inseparavelmente"; "a Trindade mesma é o único e verdadeiro Deus"(Livro I, 5). Assim não há diferença hierárquica nem diferença de funções na Trindade, mas absoluta igualdade.

b) A distinção que Agostinho faz entre as Pessoas, com base no conceito de relação, que se tornou muito célebre. Na obra "A Cidade de Deus", ele resume esta sua doutrina das relações dizendo que a natureza do Bem é una e idêntica no Pai, no Filho e no Espírito Santo e na obra "A Trindade" acrescenta o seguinte: O Espírito santo é distinto mas não diverso, porque é igualmente simples e igualmente Bem eterno e imutável. E essa Trindade é um só Deus, não tirando de Deus a simplicidade. Assim, nós não dizemos ser simples a natureza do Bem porque nela existia só o pai, só o Filho ou só o Espírito Santo ou porque esta Trindade seja tal apenas de nome, sem a real existência das pessoas (como acreditavam os heréticos sabelianos), mas sim, porque é aquilo que tem, exceto nas relações entre uma e outra Pessoa. Assim, certamente, o Pai tem Filho, mas não é o Filho, o Filho tem Pai, mas não é o Pai.(Livro 15.17)

Mas, naturalmente a passagem basilar pode ser lida na Trindade, que transcrevemos por inteiro porque, além de chave para entender a doutrina agostiniana, constitui um marco na teologia ocidental: Em Deus nada tem significado acidental, porque nele não há acidente; e, no entanto, nem tudo que se prega sobre ele prega-se segundo a substância. Nas coisas criadas e mutáveis, aquilo que não se prega em sentido substancial só pode ser pregado em sentido acidental, (...). Mas, em Deus, nada se prega sem sentido acidental, porque nele não há nada de mutável; e, no entanto, nem tudo que se prega prega-se em sentido substancial. Com efeito, fala-se às vezes de Deus segundo a relação: desse modo, o Pai é dito em relação ao

Filho, e o Filho em relação ao Pai e essa relação não é acidental, porque um é sempre Pai e o outro é sempre Filho. 'Sempre' não no sentido de que o Pai não deixe de ser Pai a partir do nascimento do Filho ou porque a partir deste momento o Filho não deixe de ser Filho, mas sim no sentido de que o filho nasceu desde sempre e nunca começou a ser Filho. Porque, se houvesse começado em um determinado tempo a ser Filho e um dia deixasse de sê-lo, essa seria uma denominação acidental. Por outro lado, se o Pai fosse chamado Pai em relação a si mesmo e não em relação ao Filho e se o Filho fosse chamado Filho em relação a si mesmo e não em relação ao Pai, um seria chamado Pai e outro Filho em sentido substancial. Mas, como o Pai só é chamado Pai porque tem um Filho e o Filho só é chamado Filho porque tem um Pai, não se trata de determinações que diz respeito à substância. Nem um nem outro refere-se a si mesmo, mas um ao outro. E essas determinações dizem respeito à relação e não são de ordem acidental, porque aquilo que se chama Pai e aquilo que se chama Filho são eternos e imutáveis. Embora não seja a mesma coisa ser Pai, ser Filho e ser Espírito, eis por que a substância não é diversa, porque estas denominações não pertencem à ordem da substância, mas sim da relação, relação que não é acidental, porque não é mutável. (Livro V, 4.5.6)

C) Um terceiro ponto fundamental da doutrina trinitária agostiniana consiste nas analogias triádicas que ele descobre no criado, as quais, de simples vestígios da Trindade nas coisas e no homem exterior, tornam-se na alma humana, verdadeira imagem da própria Trindade. Entre muitas analogias vejamos duas: Todas as coisas criadas apresentam "unidade forma e ordem" tanto as coisas corpóreas como as almas incorpóreas. Ora, assim como das obras nós remontamos ao Criador, que é Deus Uno e Trino, nós podemos considerar estas três características como um vestígios deixados pela Trindade em sua obra: É na Trindade, com efeito, que se encontra a fonte suprema de todas as coisas, a beleza perfeita, a alegria completa. Assim, essas três coisas parecem si determinar reciprocamente e, em si mesmas, são infinitas. Só que, aqui, nas coisas corpóreas, uma coisa só não é igual a três coisas juntas e duas coisas são mais que uma só, ao passo que na suprema Trindade, uma coisa só é tão grande como três coisas juntas e duas não são maiores do que uma. Ademais, elas são infinitas em si mesmas. Assim, cada uma delas está em cada uma das outras, todas estão em cada uma, cada uma em todas, todas em todas e todas são uma só coisa. (Livro 5, 10)

Analogicamente, em um nível mais alto, a mente humana é a imagem da Trindade, porque também é uma-e-trina, no sentido que é mente e, como tal, conhece-se a si mesma e ama-se a si mesma.

Assim, a mente, o seu conhecimento e o seu amor são três coisas. E estas três coisas nada mais são do que uma e, quando são perfeitas, são iguais. (Livro IX, 4)

Na investigação das analogias trinitárias do espírito humano está uma das maiores novidades de Agostinho em relação a este tema. O conhecimento do homem e o conhecimento de Deus Uno-Trino iluminam-se mutuamente, quase que como num espelho, de modo admirável, realizando perfeitamente o projeto de filosofar agostiniano: conhecer Deus e a própria alma, Deus através da alma, a alma através de Deus.

NOTAS

1. Agostinho, *A Trindade*, (São Paulo: Paulus, 1994), 726 p.

A Sofística e Platão

Margarida Maria Chagas (Bolsista PIBIC/CNPq)

Orientador: Roberto Bolzani Filho

Justificativa

A origem deste trabalho foi uma primeira leitura do diálogo *A República*, de Platão, no qual se manifesta uma oposição entre **FILÓSOFO** e **SOFISTA**. Por um lado, os **Sofistas**, diz Platão, dominavam multidões com seus belos discursos e: “...cada um desses particulares mercenários, a quem essa gente chama Sofista e considera como rivais, nada mais ensinam senão as doutrinas da maioria, que eles propõem quando se reúnem em assembleia, e chamam a isso ciência”¹ Por outro lado, os **Filósofos**, amantes da sabedoria, apaixonados pela essência na sua totalidade, têm “aversão à mentira” e “pregam a verdade”² Os sofistas, diz ele, “diremos que têm opiniões sobre tudo, mas não conhecem nada daquilo sobre que as emitem”³ são “amigos da opinião”.../ os outros, “amigos da sabedoria”⁴.

Inicialmente foram utilizados os livros V, VI e VII de **A REPÚBLICA** e, em seguida, outros diálogos do mesmo autor com alguns comentadores.

Entretanto, esta **polêmica entre Platão e os Sofistas** que aparece em *A República*, tem seus antecedentes

Dessa forma, o objetivo deste trabalho é, justamente, uma tentativa de explicitar algumas mudanças históricas, relacionadas à **SOFÍSTICA**, que possam colaborar para uma melhor compreensão da **polêmica entre PLATÃO e os sofistas**.

Esta comunicação resume-se em:

1. INTRODUÇÃO, para localização da questão proposta,
2. CONTEXTUALIZAÇÃO desse período histórico e
3. DESENVOLVIMENTO buscando identificar melhor a relação entre a **SOFÍSTICA E PLATÃO**.

1. Introdução

Schiappa diz que a **literatura sofística** caiu no esquecimento e que “Os diálogos platônicos têm sido responsabilizados por essa perda /.../. Mas que os próprios sofistas não estão isentos de culpa: eles foram sobretudo, na Grécia do séc. V a.C., os ‘homens do presente’, homens cuja atividade, oral e escrita, estava muito mais vinculada a circunstâncias de ocasião do que ao propósito de criar uma obra duradoura”⁵ Reflete-se, aí, a ciência conhecida até então que caminhava para uma especialização e, como diz a autora, “o surto de divulgação de obras literárias e científicas, através de livros, recitações públicas e conferências, vem favorecer uma visão predominantemente intelectualista de **sophia**, na qual os chamados **sophistai** tiveram parte integrante”⁶

Entretanto, Jaeger⁷ afirma: “*é com Sócrates e Platão que pela primeira vez aparece uma forma de filosofia que se lança energeticamente na luta desencadeada pelos sofistas em redor do problema da verdadeira educação e reclama para si o direito de a decidir*”.

Schiappa comenta que é pouco provável que a intenção platônica tenha sido pura e simplesmente denegrir a figura do sofista, reduzindo-o às proporções estritas de homem fático e insignificante, desprovido de quaisquer dons de sensibilidade e de inteligência.

Referindo-se ao *Hípias Maior*, por exemplo, a autora comenta que não é o ataque à pessoa em si que está em causa, como o *Górgias* ou o *Protágoras* poderão indiretamente testemunhar. O que terá de frisar-se, diz ela, “*é a diferença abissal entre dois modos de conhecer e refletir, que envolvem, em última análise, o próprio conceito de **sophia***”⁸

O helenista Guthrie diz que “*O verbo **sophizesthai**, praticar a **sophia**, que Hesíodo emprega para designar a aquisição da arte da navegação e Teógnis utiliza para falar de si mesmo enquanto poeta, sofre uma evolução paralela a este primeiro sentido, adquirindo um outro que significa enganar e lograr, ou ser muito astuto*”⁹ Conforme Guthrie a palavra **sophistès - sofista** deriva deste verbo.

Nesse sentido, diz ele que era suposto que “*um sofista era um professor*” e, por esse motivo, a palavra **sophistès** era usada para referir-se aos poetas, que foram os primeiros educadores da Grécia (Homero, Hesíodo, Teógnis). Aos olhos dos Gregos, explica ele, “*a instrução prática e os conselhos morais constituíam a função principal do poeta.*”¹⁰

Entretanto, mais para a frente, a partir do século V a.C. a palavra também passa a ser usada em relação aos que escrevem em prosa e começam a ocupar o lugar dos antigos poetas. O sofista, diz Guthrie, ensina e escreve porque tem um dom especial ou porque tem um saber a comunicar, saber que é prático ou técnico. Sofista é aquele que é hábil em discorrer e argumentar. E, ainda mais: “*Sofistas são as pessoas próprias para inculcar em um jovem a sabedoria que lhe permitirá administrar um Estado, governar uma cidade /.../*”¹¹

2. Contextualização

A fim de contextualizar um pouco o que está sendo tratado neste trabalho, vale lembrar que os séculos V e IV a.C. são frutos de dois deslocamentos: um, geográfico-político; outro, intelectual.

A esse respeito, conforme comenta Marilena Chauí, “*O primeiro é o deslocamento da filosofia das colônias gregas da Ásia Menor e da Magna Grécia para a Grécia continental, para a Ática e, mais precisamente, para Atenas, que, desde o final da guerra contra os persas (da qual saíra vitoriosa), consolida as instituições democráticas e desenvolve seu poderio econômico e militar. O segundo, que se inicia com os sofistas e Sócrates, consiste na mudança do centro da reflexão filosófica que deixa de ocupar-se com a Natureza e a cosmologia, passando a ocupar-se com a formação do cidadão e do sábio virtuoso, voltando-se para os temas da políti-*

ca, da ética e da teoria do conhecimento. A **pólis** e os humanos tornam-se os objetos filosóficos por excelência”¹²

A Grécia aristocrática que possuía como **areté** a formação do guerreiro belo e bom (*kalós kagathós*), isto é, o jovem perfeito de corpo e dotado de uma virtude principal, a coragem para os perigos da guerra e para morrer em batalha na flor da idade, tendo a “bela morte” conforme diz Jaeger mudou. Diz ele que “Logo se fez sentir a necessidade de uma nova educação que satisfizesse aos ideais do homem da **pólis** (...)”¹³

Jaeger diz que o conceito de **areté** andou desde o início estreitamente ligado à questão educativa e, com o desenvolvimento histórico, o ideal da **areté** humana sofreu as mudanças da evolução do todo social e nelas influiu.

No século de Péricles, em Atenas, **sofista** indica um grupo social particular, isto é, professores profissionais que forneciam instrução aos jovens e davam mostras de eloquência em público, mediante pagamento.

Este é um motivo para Platão polemizar com os sofistas e chamá-los, podemos dizer, de “...uma espécie de mercador...”¹⁴ Protágoras é um exemplo. Ele se diz Sofista, julga-se superior aos demais homens no conhecimento daquilo que os pode deixar melhores e mais honestos, propõe-se a ensinar a arte da política e, conseqüentemente, “*formar bons cidadãos*”¹⁵ Por esses seus ensinamentos, ele se julga “*merecedor de receber o pagamento estipulado*”. Ele próprio estabeleceu a sua modalidade de pagamento: “... depois de haver alguém tomado lições comigo, se estiver satisfeito, paga-me a quantia combinada; caso contrário, entre num templo e ali declare sob juramento quanto acha que valem os conhecimentos adquiridos comigo, e deposite essa quantia”¹⁶

Os sofistas, entretanto, foram os primeiros professores na história da educação. Diz Jaeger que eles “constituem um fenômeno do mais alto significado na história da educação. É com eles que a **paidéia**, no sentido duma idéia e duma teoria consciente da educação, entra no mundo e recebe um fundamento racional”¹⁷ Dessa forma, continua Jaeger, podemos, pois, considerá-los um estágio da maior importância no desenvolvimento do humanismo, embora este só tenha encontrado a sua verdadeira e mais alta forma após a luta contra os sofistas e sua superação por Platão.

Entretanto, há sempre neles algo de incompleto e imperfeito. A **sofística** não é um movimento científico, mas sim a invasão do espírito da antiga física e “história” dos Jônios por outros interesses da vida e, sobretudo, pelos problemas pedagógicos e sociais que surgiram em conseqüência da transformação do estado econômico e social. Conforme diz Jaeger, “a **sofística** levou a uma ampliação dos domínios da ciência jônica nos aspectos ético e social, e abriu o caminho a uma verdadeira filosofia política e ética, ao lado e mesmo acima da ciência da natureza”¹⁸

3. Desenvolvimento

Segundo Jaeger é fato notável e curioso que, tradicionalmente, se tenha aceito como evidente que a **sofística** constituía um membro orgânico do desenvolvimento filosófico, como fazem as histórias da filosofia grega. Entretanto, diz ele que “Não

se pode invocar Platão, porque sempre que faz os sofistas intervirem nos seus diálogos é pela sua aspiração a serem mestres da arte, quer dizer, em ligação com a vida e com a prática, não com a ciência". 19

O que Platão queria era preparar homens para governar a cidade com sabedoria e com justiça e isso, para ele, era papel do **Filósofo**²⁰ Filósofo, para Platão, é aquele que procura a Ciência e não a opinião.

Para exemplificar melhor essa polêmica entre Platão e os Sofistas temos as próprias definições que lhes são dadas no diálogo *O Sofista*, do próprio Platão, que são: "*Caçador interesseiro de jovens ricos*"²¹; "*O comerciante em ciências*"²²; "*Pequeno comerciante de primeira ou de segunda mão*"²³; "*Erístico mercenário*"²⁴ e "*O Sofista, o refutador*"²⁵

Assim, os sofistas eram pouco apreciados por diferentes razões. Conforme Guthrie²⁶ **por um lado** por filósofos como Sócrates e Platão e, **por outro lado** por dirigentes da cidade como Anytos.

No que se refere ao grupo ligado a Sócrates, a crítica era que o sofista perdia a liberdade de pensamento pois era obrigado a conviver com quem quer que lhe pagasse.²⁷

A crítica dos socráticos ainda é no sentido de que os sofistas operam apenas com opiniões (**dóxa**) contrárias, ensinando a argumentar persuasivamente tanto em favor de uma como de outra, dependendo de quem lhes está pagando; não operam com a verdade (**alétheia**), que é sempre a mesma para todos.

A **história**, um tipo de saber tão novo quanto a **filosofia**, comenta Chauí, "*leva os sofistas à percepção das variações dos povos, leis, costumes e idéias e a não dar valor absoluto aos costumes, leis e idéias dos gregos*"²⁸ Eles aceitavam essa variação como indicativo de **convenções humanas**.

Se tudo é fruto de **convenções humanas**, cai-se num certo relativismo. Isso leva Platão a criticar a retórica dos sofistas. Para ele, como pode usá-la com justiça aquele que, na posição de orador "*sem conhecer as coisas em si mesmas e sem saber o que é o bem e o mal, o belo e o feio, o justo e o injusto, dispõe de um método especial de persuasão que aos olhos dos ignorantes o faça parecer mais sábio do que os entendidos?*"²⁹ O orador, conhecendo o que é a justiça, será justo e deverá querer praticar ações justas.

Dessa forma Sócrates afirma que a retórica não é uma arte, mas que ela: "*...não passa de uma rotina, pois não tem a menor noção dos meios a que recorre, nem de que natureza possam ser, como não sabe explicar a causa deles todos. Não dou o nome de arte ao que carece de razão...*"³⁰

Assim sendo, se o conhecimento é aprendizagem que depende das circunstâncias, do professor e do aprendiz, não se poderia transformar a **sofística** em um corpo doutrinário.

Do ponto de vista histórico, a **sofística** é, conforme Jaeger, um fenômeno tão importante como Sócrates ou Platão e não é possível concebê-los sem ela. Diz ele que "*É natural que encaremos os sofistas retrospectivamente pelo ponto de vista céptico de Platão, para quem o princípio de todo o conhecimento filosófico é a dúvida socrática sobre a possibilidade de ensinar a virtude. É, porém, historicamente incorreto e inibe toda a compreensão autêntica daquela importante época da história da*

*educação sobrecarregá-la de problemas que aparecem apenas numa fase posterior da reflexão filosófica*³¹

Bibliografia

Obras de Platão

A República, Fundação Calouste Gulbenkian, 7a. Edição, Lisboa, Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira.

A República, Difel, 1º volume, 2ª edição, Introdução e notas de Robert Baccou, Tradução de J. Guinsburg SP., 1973.

A República, Difel, 2º. volume, — edição, Introdução e notas de Robert Baccou, Tradução de J. Guinsburg SP., 1965.

A República: Livro VII, Apresentação e Comentários de Bernard Piètre, Brasília, UnB, Prefácio de Pierre Aubenque, Tradução de Elza Moreira Marcelina, 1989.

Górgias, in Platão, *Diálogos*, tradução de Carlos Alberto Nunes, Edições Melhoramentos, 1970, páginas de 287 a 379.

Protágoras, idem, idem, páginas de 227 a 284.

O Sofista, in Os Pensadores, Platão, *Diálogos*, Tradução e notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa, 4ª. edição, São Paulo, Nova Cultural, 1987. páginas de 127 a 195.

Hípias Maior, Instituto Nacional de Investigação Científica, Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo, 1ª. edição, Universidade de Coimbra, 1985, Coimbra.

Comentadores

JAEGER, Werner. *Paidéia, A Formação do Homem Grego*, Tradução de Artur M. Pereira, Editora Herder, 2ª. Edição SP.

GUTHRIE. *Les Sophistes*, Traduzido do inglês por J. P. Cottereau, Edições Payot. CHAUÍ, Marilena. *Introdução à História da Filosofia dos Pré-Socráticos a Aristóteles*, vol. I, São Paulo, Brasiliense, 1994.

LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, Martins Fontes, 1ª Ed., 1993, SP

CHÂTELET, François (coor.). *Dicionário das Obras Políticas*, Coordenado por François CHÂTELET Oliver Duhamel, Evelyne Pisier; Traduzido por Glória de C. Lins e Manoel Ferreira Paulino. Editora Civilização Brasileira S.A., RJ. 1993.

NOTAS

1. *A República*, Livro VI, 493 a.

2. *A República*, Livro VI, 485 c.

3. *A República*, Livro V, 479 e.

4. *A República*, Livro V, 480 a.

5. Schiappa, Maria Teresa, *Hípias Maior*, p. 13.
6. Schiappa, Maria Teresa, *Hípias Maior*, p. 15.7
7. Jaeger, Werner, *Paidéia, A Formação do Homem Grego*, p. 550.
8. Schiappa, Maria Teresa, *Hípias Maior*, p. 15.
9. Guthrie, *Les sophistes*, p. 36.
10. Guthrie, *Les sophistes*, p. 37.
11. Guthrie, *Les sophistes*, p. 47
12. Chauí, Mariena, *Introdução à História da Filosofia dos Pré-Socráticos a Aristóteles*, vol. I, p. 109.
13. Jaeger, *Paidéia, A Formação do Homem Grego*, p. 312.
14. *Protágoras*, 313 c.
15. *Protágoras*, 319 a.
16. *Protágoras*, 328 b-c.
17. Jaeger, *Paidéia, A formação do Homem Grego*, p. 322.
18. Jaeger, *Paidéia, A Formação do Homem Grego*, p. 323. Em uma nota, de número 13, nesta mesma página, Jaeger cita Platão, no *Hípias Maior (281 C)*, onde salienta a oposição entre a tendência prática dos sofistas e a antiga filosofia separada da vida.
19. Jaeger, *Paidéia, A Formação do Homem Grego*, p. 319.
20. R. Baccou, em *A República* de Platão, da DIFEL, 1o. Vol., 2a. Ed., pp. 30 e 31, comenta que *...a índole filosófica, amadurecida pela educação e pelo tempo, é a única que convém aos chefes supremos da cidade"*
21. *O Sofista*, 222 a, 223 b.
22. *O Sofista*, 224 b-d.
23. *O Sofista*, 224 d-e.
24. *O Sofista*, 225 d-e, 226 a.
25. *O Sofista*, 230 c-d, 231 b-c.
26. Guthrie, *Les sophistes*, p. 48.
27. Guthrie, *Les sophistes*, p. 47.
28. Chauí, Mariena, *Introdução à História da Filosofia dos Pré-Socráticos a Aristóteles*, vol. I, p. 124.
29. *Górgias*, 459 d.
30. *Górgias*, 465 a
31. Jaeger, *Paidéia, A Formação do Homem Grego*, p. 316.

Hume e a Recusa do Estado de Natureza,

Esboço de Duas Críticas.

Andréa Cristina Silva (Bolsista PIBIC/CNPq)

Orientadora: Maria das Graças de S. Nascimento

*“Confessam que a justiça reside nas leis naturais
conhecidas em todos os países (...)
Há sem dúvida leis naturais; mas essa bela razão
corrompida corrompeu tudo:(...)
Dessa confusão resulta que um diz que
a essência da justiça é a autoridade do legislador;
outro, a comodidade do soberano;outro o costume presente,
e é o mais certo: nada, segundo sua razão, é justo em si;
tudo se abala com o tempo. O costume faz toda a eqüidade,
unicamente por ser admitido;
é o fundamento místico da autoridade.”
Pascal. Pensée. Fragmento 294*

O último dos ensaios políticos publicados por Hume intitula-se *“Da origem do Governo”*¹ Neste texto David Hume nos diz: “ o homem nasce em uma família e é obrigado a conservar a sociedade por necessidade, por inclinação natural e por hábito”² A partir dessa afirmação, cabe notar a intenção de Hume em salientar o caráter natural da sociedade humana, se bem que podemos distinguir a sociabilidade absolutamente instintiva oriunda de um princípio primeiro e original do homem: que seria o apetite sexual³ gerador da família; e uma sociabilidade essencialmente política, proveniente da necessidade de conservação daquela comunidade familiar.

Para Hume a sociedade política é resultado de uma certa evolução, o homem é levado a instituir a sociedade política, tornando assim, possível a *administração da justiça*, única garantia da paz, da segurança e das relações mútuas entre os homens⁴ É necessário então, para que o homem seja capaz de se diferenciar do restante dos outros animais, de instituir e fazer uso da justiça. Dizemos isso porque para Hume o “homem é de todos os animais o mais carente, o mais inferior, e que só a sociedade lhe supri as carências e lhe dá superioridade”⁵ num limite podemos dizer que o homem não sobreviveria sem uma associação, além disso, como dito no ensaio acima citado, “os homens são freqüentemente distraídos de seus principais interesses, os mais importantes e longínquos, pela sedução de tentações presentes, embora muitas vezes insignificantes. Esta grande fraqueza é incurável na natureza humana”

Curiosamente, a investigação de Hume nos leva à constatação de um desvio humano em relação aos seus interesses maiores e mais importantes em virtude de

prazeres corriqueiros e imediatos. Hume parece atribuir um lado negativo à natureza humana, mas por que afirmar um desvio da natureza humana em relação aos seus verdadeiros interesses? Onde Hume se afastaria de Hobbes se levarmos em conta a afirmação do *Leviatã* (cap. xvii) de que as paixões naturais dos homens só podem ser equilibradas com o respeito ao cumprimento das leis de natureza, ou seja, a busca pela paz e o cumprimento do pacto que institui o Estado?⁶

Se é a administração da justiça a única possibilidade de se fazer conservar a sociedade entre os homens, cabe buscar conhecer um pouco mais sobre a justiça. É na *Investigação Sobre os Princípios da Moral*⁷ conhecida como a *segunda Investigação*, no capítulo referente à Justiça, que Hume afirma: “se todas as pessoas tivessem suficiente sagacidade para perceber, em todas as ocasiões, o grande benefício associado à observância da justiça e da imparcialidade, e suficiente força espiritual para manter um constante apego a um interesse de caráter mais geral e remoto em oposição às seduções do prazer imediato e vantagens de curto prazo, não haveria, nesse caso, nada de semelhante a um governo ou uma sociedade politicamente organizada, mas cada pessoa, seguindo sua liberdade natural, viveria em completa paz e harmonia com todos os demais” É interessante notar que essa citação vem complementar aquela passagem do ensaio que acentua a “fraqueza humana” com a diferença de que aqui Hume parte de uma possível “força espiritual” dos homens que os capacitaria a perceber a grande utilidade do uso da justiça sem uma sociedade politicamente organizada. Nesse sentido cabe perguntar o que constitui uma sociedade politicamente organizada?

Ao que parece Hume propõe uma investigação sobre o político em meio a dois extremos, quer dizer, o político é o que se dá diante da fraqueza humana de não sobreviver sem associação e da necessidade de uma possível força espiritual para que possa realizar, ou melhor, manter a associação que lhe é originária.

É ainda na *Segunda Investigação* que, para melhor ilustrar a verdadeira fonte da justiça, Hume nos leva a um exercício da imaginação, nos faz supor uma sociedade em que todo indivíduo se achasse completamente provido de tudo aquilo que seus mais vorazes apetites pudessem necessitar. Em condição tão afortunada, diz Hume, todas as demais virtudes sociais iriam florescer e se intensificar; mas, quanto à virtude da justiça, dela não se ouviria falar uma vez sequer. Qual o propósito de efetuar a repartição de bens quando todos já tem mais do que suficiente? FORTUNA

Além dessa suposição Hume nos sugere outra, que em lugar das carências e fraquezas humanas o homem fosse dotado de uma força espiritual repleta de sentimentos amigáveis e generosos para com todos os outros seres humanos. Nesse caso de grandeza de espírito, jamais se cogitaria as divisões e barreiras da propriedade e obrigação. Porque erigir marcos limítrofes entre o meu campo e o do meu vizinho se meu coração não faz nenhuma divisão entre nossos interesses? BENEVOLÊNCIA

Em contraponto, somos levados, de um lado, a pensar na escassez em oposição à abundância. E por outro, a pensar no egoísmo em oposição à benevolência. No caso de carência extrema de meios para a sobrevivência, “seria por ventura um crime, após um naufrágio, agarrar-se a qualquer meio ou instrumento de salvação em que se pudesse por as mãos, sem preocupar-se com as anteriores limitações

decorrentes do direito de propriedade? Cada homem, neste caso, não estaria livre para zelar por si próprio empregando todos os meios que bem entendesse?" CA-RÊNCIA.

Por outro lado Hume supõe um estado de guerra. Nesta condição a virtude da justiça não teria qualquer *uso* ou vantagem para as partes belicantes, seu uso estaria suspenso. "O poder seria a única medida do direito, e uma guerra permanente de todos contra todos seria o resultado do egoísmo incontrolado e da barbárie dos homens" EGOÍSMO.

O que Hume nos sugere com estes argumentos é que nas situações em que há extrema abundância ou benevolência, extrema miséria ou egoísmo não se pode constatar o uso da virtude da justiça. A justiça deve sua origem e existência à utilidade que proporciona ao público, portanto, qualquer teoria que procure explicar a origem da sociedade e a necessidade da justiça, a partir de tais princípios, estaria fadada a um erro de princípio.

Não seria essa a intenção de Hume ao comparar a *ficção poética* de uma idade de ouro⁸ com a *ficção filosófica* de um Estado de natureza? A recusa dessas ficções parece ser um ponto fundamental para se pensar a crítica de Hume às teorias que recorrem à idéia de um estado de natureza. E essa crítica pode ser desdobrada, salienta dois pontos para discussão. O primeiro é propriamente uma discussão com os contratualistas. Não é o contratualismo que recorre à suposição de que o indivíduo se encontraria num estado de natureza, estado este que daria origem a uma sociedade política organizada por meio de um *pacto* ou *contrato*?

O absurdo dessa teoria seria, aos olhos de Hume, o de pressupor a existência de um estado de natureza como ponto de partida para a explicação da sociedade, postular tal princípio seria um equívoco. O homem nasce num ambiente familiar, e o que o leva à instituição da justiça não é uma postulação de ordem divina, metafísica, ou puramente racional, o que leva os homens a instituírem a justiça é um *sentido comum*, uma consciência de que só a administração da justiça garante paz e ordem assim como as relações mútuas. Para Hume a "necessidade da justiça para a subsistência da sociedade é o único fundamento dessa virtude, e como nenhuma qualidade moral é mais valorizada do que ela, podemos concluir que esta característica de utilidade é, de modo geral, a mais enérgica, porque o uso e o fim da justiça é proporcionar felicidade, segurança e ordem na sociedade"⁹

Se é o interesse que dá origem à sociedade politicamente organizada, esse interesse tem sua fonte no que é útil ou não, "o homem é naturalmente movido pelo desejo de buscar o seu prazer e evitar o desprazer" E essa é uma *questão de fato*, é na observância das ações que se dá a origem da aprovação e da desaprovação, do louvor ou da censura, ou seja, é no âmbito da experiência, das sensações humanas que se origina as relações morais e também a diferenciação do justo e do injusto. Com isso Hume quer dizer que o julgamento moral não pode ser fundado somente na razão, que também tem seu papel como uma razão experimental, mas é no nível das paixões humanas, do sentimento, que podemos dizer que uma ação é útil ou não.

Além disso caberia ainda perguntar, qual é, então, a natureza da convenção que estabelece a justiça? Quer dizer, como se dá a idéia de justiça no espírito humano?

À moda de Pascal, Hume dirá que não há justo em si, que tudo se abala com o tempo e que o meu, o teu, o nosso, é obra de convenção. Não é isso que foi salientado ali no *apêndice III da Investigação*? Que a justiça é originada através de uma convenção entre os homens? Mas que só podemos dizer que a justiça é uma convenção se convenção for entendida não como uma promessa, mas como um *interesse comum*, um sentimento que cada qual experimenta em seu próprio peito, que observa em seus companheiros e que o leva, em colaboração com outros, a estabelecer um plano ou sistema geral de ações que tende à utilidade pública? Afirmar que a justiça surge de uma promessa seria um absurdo completo, promessas são posteriores à idéia de justiça, além disso, qualquer promessa pode ser quebrada¹⁰. A idéia de justiça surge de um interesse comum, assim como existe convenção no uso da linguagem, e no uso do ouro e da prata como medidas de valor. E dentro desse interesse comum que se estabelece os direitos e deveres dos homens.

Em esse é justamente o segundo ponto ao qual somos levados a pensar quando da recusa humeana da aberrante ficção filosófica de um estado de natureza, pensamos na recusa, num plano mais geral e externo à filosofia humeana de qualquer idéia de direito natural, com isso Hume se afasta de toda a tradição jusnaturalista e do debate que se encerrava no século XVIII de que a idéia de justiça é advinda de uma razão natural. Hume recusa a lei divina, recusa a lei natural, recusa uma lei racional. Os direitos são, ao que parece, frutos do costume, do hábito, convenções humanas e não inatos.

Por isso a justiça é estabelecida segundo sua utilidade em concordância com os interesses dos homens, em outras palavras, a sociabilidade essencialmente política pode ser representada pela escolha do homem ao que lhe é preferível ou não, isso equivale a dizer que a sociedade política não liberta o homem de um estado de caos¹¹ para um estado social, civilizado.

Grosso modo, podemos dizer que, e conforme Simone Goyard-Fabre no texto *Hume et la Critique du Contrat Sociale*¹², Hume não confunde o ponto de vista *do fato* com o ponto de vista *do direito*. De *fato* a origem do governo se dá através do interesse e da utilidade, essa origem é verificável, pertence ao *espetáculo das coisas humanas*¹³ é pela *veia da empiria* que se verifica a origem *de fato* de governo. O governante seria aquele que buscaria a parcialidade, o equilíbrio entre os interesses e as paixões dos homens. E a *questão do direito* é a de saber como conciliar os interesses particulares de cada um aos da sociedade como um todo, como equilibrar as paixões de satisfação imediata com os interesses maiores, e ainda de como fazer prevalecer o interesse geral e não o interesse do governante.

De um modo bastante geral estas são algumas das questões que merecem um tratamento em relação a crítica de Hume ao contratualismo:

1 Numa análise comparativa, estabelecer uma relação da teoria humeana sobre a origem do governo com a tradição jusnaturalista, buscando entender qual o significado da afirmação de Hume de que a justiça tem um caráter de convenção e não de promessa. (Grotius e Pufendorf)

2 Numa análise mais interna do próprio pensamento humeano:

a) buscar a compreensão do papel das paixões nas questões morais, isso levando-se em consideração a teoria hobbesiana. Quer dizer, onde Hume se afasta de

Hobbes, se ambos afirmam a existência de paixões que desvirtuam o homem na busca de seus objetivos¹⁴.

E ainda, e isso não foi dito aqui procurar discutir Hume diretamente com a teoria lockeana presente no *Segundo Tratado Sobre o Governo* que, no XVIII era uma das teorias mais influentes e que com certeza, parece ter influenciado fortemente Hume no que se refere a relação entre justiça e propriedade, em todos os exemplos usados por Hume nas suposições de uma sociedade sem justiça, fala-se, em letra, de uma não diferenciação entre o meu e o teu, nesse sentido Hume parece vincular justiça e propriedade, mas até que ponto podemos dizer isso se levarmos em conta a teoria de Locke de que o Estado seria apenas uma instituição que vem assegurar aquilo que é meu, ou seja, corpo bens e a liberdade?

NOTAS

1. Cf. Simone Goyard-Fabre em seu texto *Hume et la Critique du Contrat Social*
2. Coleção *Os Pensadores*, trad: João Paulo Monteiro e Armando Mora D'Oliveira. p.230.
3. *Tratado na Natureza Humana*.(S.B.) Livro III, Parte 2, Seção 2. p.486
4. A idéia de uma sociedade política oriunda da família sem a recorrência de um estado de natureza remete aos antigos (*Aristóteles*, Livro I *A Política*). Nesse sentido, observamos o seguinte: Hume parece estar mais próximo dessa concepção clássica de Estado, em que não há dicotomia nem oposição de um estado pré-político para um estado essencialmente político, e sim uma espécie de continuidade. Bobbio no texto *Thomas Hobbes* (cap 1 p. 11 *O Modelo Jusnaturalista* Ed. Campus) afirma que há uma dicotomia presente no modelo clássico de estado: ou seja, família/ Estado, e que esta mesma dicotomia se exprime também no modelo moderno como estado de natureza/estado civil. Particularmente pensamos que, na verdade não há dicotomia em nenhum dos dois modelos, o que parece é que há uma continuidade ou evolução no primeiro caso (modelo clássico) e uma oposição no segundo caso (modelo moderno). Isso porque o estado de natureza não cabe no estado político, um exclue o outro, existe uma oposição completa de um em relação ao outro, principalmente em Hobbes.
5. T.N.H. *Ibid*.
6. Seria interessante perguntar que tipo de paixão conduz o homem ao interesse que lhe útil e qual o papel da razão no consentimento do uso da justiça. E isso nos remete a questão do amor a si mesmo tão presente em Hobbes quanto em Hume. Qual paixão teria maior peso na realização do interesse, o egoísmo ou a benevolência? Como fazer coincidir os interesses individuais com o interesse público?
7. Hume, D., *Uma Investigação Sobre os Princípios da Moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques, Campinas, SP,. Editora da UNICAMP,1995. p. 35.
8. Tempo poético em que os rios davam leite, os carvalhos mel e que não havia tempestades nem na natureza, nem no coração dos homens.
9. Idem. p. 63.
10. Vale a pena lembrar Hobbes, para o cumprimento da palavra é preciso o uro

da espada, quer dizer, a soberania é que garante o estado, e não o pacto por si mesmo.

11. João Paulo Monteiro. *Teoria, Retórica e Ideologia*. p 111. Ed. Ática.

12. Simone Goyard-Fabre, "Hume et la Critique du Contrat Sociale, esquisse d'une thérie de l'institution". *Ruvue de Metaphysique et de Morale*. nº 3. 1988.

13. A expressão é de Voltaire.

14. *Leviatã*. Cap. XVII.

Crítica à leitura popperiana de Hume

Catarina Dutilh Novaes (Bolsista PIBIC/CNPq)

Orientador: Caetano Plastino

Uma vez indagado sobre a que se deveria atribuir o descrédito lógico de que goza a indução, Popper não hesitou em responder: “A mim” Abstraindo-se a modéstia que lhe é peculiar, de fato o tema da crítica da indução é efetivamente recorrente em sua obra; em muitos de seus escritos Popper dedicou-se à desqualificação lógica e epistemológica de inferências indutivas principalmente na utilização que delas faziam os empiristas lógicos do Círculo de Viena. É inclusive a partir deste mote que ele desenvolverá sua própria concepção de uma metodologia científica.

Portanto, é crucial a análise desta problemática tal como ela se coloca para Popper, tanto pela repercussão que obteve quanto por sua importância dentro da teoria popperiana: tal revisão deve começar por seu ponto de partida, isto é, sua leitura da obra de Hume. Com efeito, particularmente em *Conhecimento Objetivo*, mas também em outros textos, sua crítica à indução se inicia pela revisão da reflexão humeana sobre a causalidade. Daí decorre a evidente pertinência de se voltar a Hume em uma discussão sobre a indução, mesmo que numa chave contemporânea.

Começemos portanto por uma retomada da análise humeana da causalidade. O primeiro ponto a ser evocado é a distinção, feita na Seção IV da *Investigação*, entre o domínio das relações de idéias e o domínio das questões de fato. O primeiro é o campo das inferências dedutivas, analíticas, onde a verdade da premissa é conservada pela conclusão em uma sentença válida. O segundo define-se pelo fato de o contrário de uma proposição fatural **não** ser logicamente incompatível com os dados da natureza, não havendo necessariamente conservação da verdade; é o domínio das ciências naturais.

A causalidade é a relação por excelência do domínio das questões de fato. Ora, exatamente porque os juízos neste campo do conhecimento são de natureza sintética, em termos kantianos, o efeito não está contido na causa. “Todo efeito é uma ocorrência distinta de sua razão. Não pode por isso, ser descoberto na própria causa, e sua primeira invenção ou concepção a priori deve ser inteiramente arbitrária.”¹ Em outras palavras, no limite não podemos prever a priori a trajetória que uma bola de bilhar descreverá após o choque com outra, com base apenas em dados como velocidade, massa e posição das bolas antes do choque, porque o efeito (trajetória após o choque) não está contido na causa (o choque).

Assim, se a razão não pode justificar nossas inferências causais, o que me leva a concluir que, se jogar uma pedra para cima, ela em seguida cairá? Segundo Hume, é o fato de, no passado, ter observado muitas vezes a ocorrência concomitante destes dois eventos (movimento ascendente e descendente da pedra) que me faz concluir sobre o comportamento da pedra no futuro. “Quando descobrimos pela experiência que todo objeto particular de uma espécie dada está constantemente unido a um objeto particular de uma outra espécie, a aparição de um novo objeto parti-

cular de uma das duas espécies conduz o pensamento na direção daquele que o acompanha habitualmente.”²

Em suma, é o princípio natural do hábito que me faz concluir sobre o futuro a partir da ocorrência de eventos semelhantes no passado; cabe à experiência como modo de apreensão dos eventos passados e ao hábito operar tal inferência. Por este motivo Hume foi e ainda é tachado de cético, na medida em que, para ele, a razão não é capaz de fundamentar a passagem de *alguns*, no passado, para *todos*, no futuro; o salto indutivo não se justificaria logicamente.

Contudo, isto não faz de Hume o destruidor de toda possibilidade de ciência, pois, ainda que a indução não garanta a conservação da verdade, isto não a invalida enquanto princípio duplo de ação e especulação. O princípio do hábito, associado ao sentimento de crença que acordamos às inferências que julgamos válidas, são a resposta humeana à posição segundo a qual inferências indutivas não se justificam.

... ao transferirmos o passado para o futuro a fim de determinar o efeito que resultará de uma dada causa, transferimos todos os diferentes acontecimentos na mesma proporção em que se manifestaram no passado e consideramos um deles, por exemplo, como tendo ocorrido cem vezes, outro dez vezes, e outro ainda uma só. Como um número maior de possibilidades concorre aqui para sugerir um acontecimento, elas o fortalecem e confirmam na imaginação, produzem o sentimento que chamamos crença e dão ao seu objeto a preferência sobre o acontecimento contrário, que não é corroborado por um número igual de experiências e não ocorre com tanta freqüência ao pensamento quando procura transpor o passado para o futuro.”³

Qual a leitura que Popper faz da posição humeana? Na verdade, o ponto-chave de sua leitura é justamente identificar não uma, mas *duas* posições em Hume. A cisão do problema em dois se faz pela identificação de uma parte negativa, cética, da argumentação de Hume, e uma parte positiva, dogmática. “Ele levantou dois problemas: um problema lógico e um problema psicológico. Um ponto importante é que suas duas respostas a estes dois problemas de alguma forma se chocam uma à outra.”⁴

O problema lógico se formula da seguinte maneira: “é justificável que passemos de instâncias [repetidas] das quais temos experiência a outras instâncias [conclusões] das quais não temos experiência?”⁵ Segundo Popper, a resposta de Hume seria “não, não é justificável!” Efetivamente, se temos em mente a tese humeana de que não há relação intrínseca, necessária entre o efeito e sua causa, se nos referirmos ao caráter não analítico das relações causais, a resposta seria de fato negativa. Não há justificativa lógica para que fundemos nossas previsões sobre o futuro em qualquer uma de nossas observações passadas, pois se o efeito não está contido na causa, não é contraditório que ocorra o contrário do efeito que observamos no passado, o que nos levaria a nos enganarmos redondamente em nossa previsão. Neste ponto, Popper concorda plenamente com o que julga ser a posição de Hume: não se pode validar logicamente a indução.

O mesmo não ocorrerá com o que, segundo Popper, é a solução de Hume para o problema psicológico da indução: Popper não concordará com a solução positiva dada por Hume. O problema psicológico seria o seguinte: “Por que, contudo, todas as pessoas razoáveis esperam, e acreditam, que instâncias das quais elas não têm

experiência serão conforme aquelas de que têm experiência? Ou seja, por que temos expectativas nas quais temos muita confiança?”⁶ Como já vimos, é o hábito que *explica* esta passagem para Hume, o fato de termos presenciado no passado eventos da mesma natureza acompanhados de determinado efeito faz com que esperemos o mesmo efeito na presença de tais eventos.

Popper criticará a solução humeana baseando-se em seu princípio da transferência, segundo o qual “o que vale para a lógica também vale desde que corretamente transferido para a psicologia.”⁷ Ora, se a inferência indutiva já foi refutada logicamente, o mesmo deverá ocorrer no plano psicológico do grau de crença associada a um juízo. Isto é, Popper considera que, dada a desqualificação lógica da indução, não seria válido lançar mão de conceitos psicológicos como a crença e o hábito para readmiti-la no rol de inferências passíveis de serem utilizadas na ciência, pois recursos psicológicos não podem fornecer a justificativa objetiva que almeja a ciência.

Em suma, Popper concorda com Hume em esvaziar logicamente a indução; contudo, não pode assentir com sua recuperação sob um prisma psicológico, como faz Hume. Assim, enquanto Hume defende a indução, Popper lhe nega toda e qualquer validade, pois afirma que ela foi refutada por Hume no único plano em que se pode pretender justificá-la, o plano lógico.

A interpretação popperiana de Hume tornou-se bastante difundida, sobretudo na área de Filosofia da Ciência, mas conta também com opositores que lêem diferentemente os textos humeanos, o que nos traria uma outra luz para o problema da indução.

O primeiro ponto a ser ressaltado é a eventual impropriedade em se cindir a reflexão sobre a causalidade em dois problemas, lógico e psicológico, etapa negativa e etapa positiva da argumentação. Embora este não seja o momento apropriado para uma análise minuciosa dos textos, tanto da *Investigação* como do *Tratado*, o fato é que neles os argumentos negativos e positivos estarão intercalados de forma a que a construção da argumentação constitua um todo coerente e poderoso, e não contraditório, como quer Popper, ao dizer que as supostas duas soluções se chocam entre si. “É a ‘análise filosófica’ que suscita a ‘psicológica’ é o bom Hume quem exige o seu lado ruim...”⁸

Em segundo lugar, há de se entender qual é o sentido de uma refutação lógica no campo das questões de fato. Desde o início, Hume circunscreve as relações causais ao domínio das questões de fato; ora, neste domínio o contrário da conclusão não implica contradição com a verdade das premissas. Assim, este campo do conhecimento já é por definição não-dedutivo, e portanto é problemática a refutação lógica o que para Popper é sinônimo de dedutiva da indução, se de início Hume já renunciara aos critérios dedutivos de validade neste domínio. *O modus tollens*, paradigma do raciocínio científico para Popper, que opera pela negação da conclusão para obter a negação das premissas, não poderia ser empregado no domínio das questões de fato tal como foi definido por Hume, pois nele a negação da conclusão não é incompatível com a verdade das premissas. O próprio Popper reconhecerá a impossibilidade de uma aplicação estrita da lógica às ciências empíricas, dada a heterogeneidade entre proposições e dados empíricos, entre outros fatores, o que o leva à formulação de uma metodologia, da qual constam regras não apenas lógi-

cas.

Na verdade, o texto humeano indica no sentido de uma concepção naturalista do conhecimento, onde o eixo da discussão sobre a indução desloca-se do plano de sua validação lógica para o contexto mais amplo acerca da racionalidade inerente a procedimentos indutivos. Autores contemporâneos, como Quine, insistiram na importância da indução na praxis da vida, de modo a garantir nossa própria sobrevivência; outros, como Bergson, defenderam a não-diferenciação de gênero entre conhecimento prático e especulativo. Em suma, a exigência popperiana de justificação lógica para as inferências indutivas já em Hume se anunciava como um falso problema, a indução sendo objeto sobretudo de explicação, e não de justificação.

Portanto, se a discussão humeana sobre a causalidade é cara a toda a epistemologia contemporânea, por contestar os sintéticos a priori da teoria do conhecimento neo-kantiana, não obstante, os dedutivistas, como Popper, são obrigados a separar o joio do trigo, lógica de psicologia, pois não podem aceitar o dito subjetivismo da solução de Hume para o problema da indução, e, na falta de outra, simplesmente a expulsam do domínio da ciência. Contudo, a teoria do conhecimento de Hume, mesmo em seu aspecto “psicológico” não pode ser dita irracional, como querem os dedutivistas; trata-se apenas de uma outra concepção de racionalidade, menos estrita, da qual será partidária toda a corrente da epistemologia naturalizada. De tabela, a indução, assim como outros procedimentos ditos “psicológicos” e “não científicos” pelos dedutivistas, é beneficiada por este deslocamento do foco da questão e pode novamente pleitear cidadania científica.

NOTAS

1. HUME, D.: *Investigação sobre o Entendimento Humano*. In col. “Os Pensadores” São Paulo, Abril, 1973. P. 139.
2. Id, *Traité de la Nature Humaine*, p. 167
3. Id, *Investigação sobre o Entendimento Humano*. P 152.
4. POPPER, K.: *Objective Knowledge*. Londres, Oxford University, 1974. P. 3.
5. Id, *ibid*. P 4. Grifo meu.
6. Id, *ibid*. P. 4.
7. Id, *ibid*. P 24.
8. RIBEIRO DE MOURA, C. A. *Discurso 20*, 1993. P. 101.

Crítica Leibniziana ao Intuicionismo Cartesiano

William Siqueira Piauí (Bolsista PIBIC/CNPq)

Orientador: Franklin Leopoldo e Silva

O trabalho pretende reconstruir a crítica leibniziana ao intuicionismo cartesiano, isto é, pretende tratar da crítica que Leibniz faz ao caráter psicológico de assentimento às verdades operado pela filosofia cartesiana. O que resultará, por parte de Leibniz, em uma reconsideração da lógica na tentativa de estabelecer um formalismo que fuja deste caráter psicológico. Leibniz não pretenderá descrever as gestões espirituais e livres pelas quais o espírito chega à verdade, à dúvida, à evidência, etc.; para ele as regras de Descartes para o método são conselhos psicológicos de nenhum valor.

Para realizar seu formalismo e retomar o caráter demonstrativo das verdades ele fará várias considerações acerca da lógica aristotélica o que revela que a sua posição está mais próxima de Aristóteles que de Descartes. Para Leibniz as novas descobertas da matemática devem ser apresentadas de maneira que a sua necessidade seja visível a partir da sua forma. Enquanto que para Descartes demonstrar os conceitos e os princípios supremos significa exclusivamente mostrar a clareza e distinção psicológicas com que nós os representamos, para Leibniz, ao contrário, os elementos da dedução devem ser obtidos e elaborados pouco a pouco, em uma análise lógica cada vez mais profunda; para Leibniz, torna-se fundamental a retomada da demonstração formal. Para exemplificar parte desta crítica podemos indicar um caminho:

A crítica de Leibniz à filosofia de Descartes tem muitas direções, o que nos cumprirá neste texto é apontar de que maneira se constitui a sua crítica ao intuicionismo cartesiano, ou seja, como Leibniz torna legítima a sua oposição ao caráter psicológico de assentimento às verdades; princípio fundamental da filosofia cartesiana. Essa oposição pode ser exemplificada pela maneira que ambos, Leibniz e Descartes, consideram a lógica.

Devemos, então, explicitar o que Descartes pensa da lógica, cito:

“Cumprê-lhe (ao estudioso) estudar também a lógica; não a das escolas, porque esta, falando com propriedade, é apenas uma dialética tendente a ensinar os meios de fazer compreender as coisas que se sabem, até mesmo ensinar a dizer, sem prévio juízo, várias palavras referentes ao que não se sabe, e, deste modo, mais corrompe o bom senso do que o enriquece”.(pag. 41 *Princípios da filosofia*). E, mais ainda: ... com respeito a lógica, que os seus silogismos e a maior parte de suas instruções servem mais para explicar a outro as coisas que se sabem (...) e para falar sem juízo das que se ignoram, do que para aprendê-las, pois mesmo tendo realmente muitos preceitos verdadeiros e bons, têm, misturados com eles, tantos outros danosos ou supérfulos, que é quase tão difícil separá-los quanto tirar uma Diana ou uma Minerva de um pedaço de mármore...”(Pag. 35 *Discurso do Método*).

Dito assim, podemos notar que há uma certa recusa, por parte de Descartes, da lógica tradicional e principalmente a das escolas. Para realizar a sua filosofia ele preferiu adotar uma 'lógica' própria. E se quisermos chegar à verdade devemos aplicar os quatro preceitos indicados por ele, cito:

"...em lugar desse grande número de preceitos de que se compõe a lógica, creio que me bastariam os quatro seguintes, sempre que tomar a firme e constante resolução de não faltar nem uma só vez à sua observação.

Consiste o primeiro em não receber jamais como certa nenhuma coisa sem conhecer evidentemente que o é, e compreender unicamente em meus juízos, o que se apresenta a mim mesmo tão claro e distintamente que não teria motivo para colocá-lo em dúvida.

O segundo em dividir cada uma das dificuldades examinadas em tantas partes quanto for possível e necessário para resolvê-las melhor.

O terceiro, em dividir ordenadamente meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por graus, até o conhecimento do mais composto, supondo sempre uma ordem, mesmo que eles não precedam naturalmente uns aos outros.

O último, em fazer em tudo enumerações tão completas e revistas, tao gerais que estaria seguro de não omitir nada."(pag. 35 *Discurso do Método*).

E para deixar claro que seu método não se assemelha à lógica aristotélica ele escreve:

"Por método entendo aquelas regras certas e fáceis cuja rigorosa observação impede que se suponha verdadeiro o falso, e faz com que sem consumir-se em esforços inúteis e aumentando gradualmente sua ciência o espírito chegue ao verdadeiro conhecimento de todas as coisas acessíveis à inteligência humana."(*Regra IV*).

... todas as coisas podem clarificar-se em diversas séries atendendo não ao gênero de ser a que se referem (divisão que se assemelharia às categorias dos filósofos), mas ao fato de que o conhecimento de uma depende do conhecimento de outras, de sorte que sempre que alguma dificuldade se nos apresente, podemos determinar se é útil examinar certas coisas, quais são e em que ordem devemos examina-las."(*Regra VI*).

Em suma, esta é a lógica que, segundo Descartes, necessitamos para acostumar a nossa razão (luz natural) a conceber mais clara e distintamente os objetos. A partir daí podemos começar a indicar o que significa 'caráter psicológico de assentimento' O que Descartes pretende com seus preceitos não é constituir um procedimento infalível para se chegar à verdade, mas o de habituar o espírito a conceber mais claramente e distintamente. Ele mesmo afirma qual o seu verdadeiro propósito:

"Não é meu propósito ensinar aqui o método que cada qual deve seguir para dirigir bem sua razão, mas unicamente fazer ver de que maneira dirigi a minha."(pag. 29 *Discurso do Método*).

Não se trata de explicar regras formais de obtenção da verdade, mas de acostumar o espírito afim de que ele possa distinguir melhor o claro do obscuro e o distinto do confuso. Sendo assim, ele deve mostrar que tipo de verdades podemos encontrar

seguindo esses preceitos, e é desta maneira que ele, fazendo uso da dúvida o que está de acordo com o primeiro preceito, chega à verdade primeira “eu penso, logo existo” Ele diz:

“E tendo notado que nesta proposição eu penso, logo existo, o que me assegura de que digo a verdade é que vejo muito claramente que para pensar devo existir, julguei que podia tomar como regra geral que as coisas que concebemos clara e distintamente são verdadeiras, e que somente existe alguma dificuldade em advertir bem quais são as que distintamente concebemos.”(pag.44 *Discurso do Método*).

Eis o ponto central da filosofia cartesiana, o que Leibniz percebeu muito bem, e corresponde exatamente ao lugar onde localizaremos à sua crítica ao intuicionismo cartesiano.

Como pudemos perceber existe em Descartes a necessidade de criar um certo hábito afim de que possamos ver mais clara e distintamente; devemos assentir a uma verdade conforme ela nos pareça mais clara e distinta.

Para Leibniz, o distanciamento de Descartes do caráter formal das verdades transforma o seu método em conselhos psicológicos de nenhum valor. Isto resultará, por sua parte, numa reconsideração das regras formais de obtenção da verdade. A lógica, para ele, tem papel fundamental no julgamento das verdades, isto é, o carácter formal da demonstração deve ser retomado. Devemos, então, explicar o que ele entende por lógica, cito:

“Sob o nome de lógica, ou arte do pensamento, entendo a arte de utilizar o entendimento, não só a arte de julgar o que temos diante de nós mas também a de descobrir o que está oculto. Se semelhante arte é possível, isto é, se seus resultados brindam uma notável utilidade, se segue daí que é preciso buscar a todo custo e apreciar profundamente uma tal arte, ao ponto inclusive de considerá-la como a chave de todas as artes e ciências.”(*Carta a Gabriel Wagner* - pag. 354).

Como pudemos notar há uma apreciação considerável da lógica por parte de Leibniz. Mais do que isto, ele as estudou minuciosamente e nos revela: “Revisei todo tipo de lógicas para encontrar os melhores e mais minuciosos registros desta classe.”(*Carta a Gabriel Wagner* - pag. 355).

Sendo assim, a crítica que vai dirigir a Descartes pode ser entendida como uma revalorização da forma, e é nessa direção que ele vai criticar o primeiro artigo dos *Princípios da Filosofia* (de Descartes):

“Deve-se considerar o grau de assentimento ou dissentimento que algo merece, ou mais simplesmente, deve-se investigar as razões de toda asserção” E quanto aos axiomas e postulados ele afirma que: “Os admitimos não só porque conseguimos satisfazer ao espírito mas também porque podemos verificá-los mediante inúmeras experiências.”(ambas do: *Advertência aos Princípios de Descartes* pag. 413). “E considero que a demonstração dos axiomas é estremamente útil para a verdadeira análise ou arte de inventar. E desta maneira, se Descartes realmente quisesse desenvolver a fundo o melhor de seus preceitos, deveria ter se aplicado a demonstrar os princípios das ciências e fazer na filosofia o que Proclo queria na geometria.”(*op. cit.*, pg. 415)

A crítica leibniziano vai ao ponto fundamental da filosofia cartesiana quando faz a reconsideração do que seja o ‘claro e distinto’ cito:

“Em outra parte adverti que não é muito útil a regra tão divulgada de aprovar só as coisas claras e distintas se não proporcionarmos melhores notas do claro e distinto que as que Descartes nos oferece. São preferíveis as regras de Aristóteles e dos geômetras, a saber, que salvo os princípios, não admitimos nada que não esteja provado mediante um argumento válido: válido, isto é, não afetado por vício de forma ou matéria. Vício de matéria é assumir algo fora dos princípios, ou fora do provado com um argumento válido a partir dos princípios.”(*op. cit.*, pag 428).

Espero ter exemplificado a substituição do assentimento psicológico cartesiano pela revalorização da forma leibniziana. O que, com certeza, contribuiu para a necessidade da criação de uma nova lógica e que tornou Leibniz um dos maiores lógicos de sempre.

Entender, Pensar e Significar

Maurício José de Andrade Micheletti (Bolsista PIBIC/CNPq)

Orientador: João Vergílio G. Cutter

Muitas tentativas de aproximar Wittgenstein do ceticismo têm sido feitas, a despeito do fato de que o próprio Wittgenstein contestava essa aproximação (TLP, 6.51; OC, 115). É claro que, essencialmente no segundo Wittgenstein, ou seja, no Wittgenstein posterior ao *Tractatus Logico-Philosophicus*, as noções de jogos de linguagem e de terapia filosófica dão margem a especulações e utilizações dos mais diversos tipos¹. A intenção deste breve trabalho é, após uma pequena exposição do que foi a filosofia do Wittgenstein pós-*tractatus*, examinar as semelhanças e as diferenças entre o pensamento desse filósofo e o ceticismo, mais especificamente o ceticismo grego, também chamado de pirronismo.

Inicialmente deve ficar bem claro que Wittgenstein não se considera um filósofo tradicional, pois a filosofia tradicional deveria lidar com os fenômenos para ver através deles (PI, 90) ou com as coisas para ver através delas (PI, 92), e esse “ver através de” levaria ao conhecimento da essência das coisas, que é algo que se esconde por trás das próprias coisas. A tarefa da filosofia tradicional seria então, para Wittgenstein, descobrir essa essência através da análise dos fenômenos ou das coisas.

Ora, Wittgenstein não aceita a filosofia tradicional, pois para ele a filosofia não deve lidar com fenômenos ou coisas, mas sim com a “possibilidade” dos fenômenos, com a “maneira das afirmações que fazemos sobre os fenômenos” (PI, 90). Para ele não se pode confundir o domínio semântico com o domínio das coisas, e é justamente essa confusão que a filosofia tradicional faz ao atribuir ao domínio das coisas o que na verdade pertence ao domínio semântico, ou seja, “predica-se das coisas o que repousa no modo de apresentação” (PI, 104). Trocando em miúdos, a filosofia tradicional confunde lógica e ontologia, enquanto Wittgenstein separa-os meteticulosamente.

Wittgenstein, ao contrário da concepção tradicional de filosofia, não vai além das coisas para flagrar a essência delas, justamente porque para Wittgenstein a essência é evidente por meio de uma ordenação dos fatos gramaticais, e não é mais necessário desvendar a “estrutura real do mundo”. A simples descrição das conexões conceituais é suficiente para a percepção da essência. Para Wittgenstein, diversamente da filosofia tradicional que formulava questões ontológico-epistemológicas, as questões são todas semânticas.

Wittgenstein critica a filosofia tradicional porque suas proposições têm um caráter científico evidenciado pela construção de teorias, hipóteses e explicações do mundo, caracterizando-se assim como uma super-ciência, quando na verdade sua tarefa deveria ser a de descrever o funcionamento de nossa linguagem (PI, 109). Formular hipóteses, teorias, etc. é, segundo Wittgenstein, adotar uma opinião, e adotar uma opinião é ser parcial, que é exatamente o oposto da tarefa da filosofia:

“a nossa tarefa é apenas sermos imparciais, isto é, temos apenas que mostrar e dissolver as parcialidades da filosofia, mas não propor novos partidos e credos” (BT, p. 14).

Juntamente com essa recusa de formular teses ou teorias filosóficas aparece a idéia de que em filosofia não há um método argumentativo de articulação de premissas e conclusões. A argumentação deve dar-se unicamente com o intuito de dissolver falsos problemas através da linguagem. “Na filosofia não se tiram conclusões” (PI, 599).

Além disso, Wittgenstein deixa bem claro que o objetivo de saber utilizar a linguagem é evitar as confusões teóricas que surgem quando a linguagem não funciona mais, quando ela “sai de férias” (PI, 132).

As investigações filosóficas, então, não têm como meta um alargamento ou um aprofundamento no conhecimento das coisas, mas sim mostrar que conhecimento filosófico é um engodo advindo do uso inadequado da linguagem. “A filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento através dos meios da linguagem” (PI, 109). Wittgenstein deve, portanto, encontrar o erro gramatical que deu origem a uma ilusão filosófica e encontrar também um modo de fazer o filósofo abandonar seu jeito particular de falar.

Caracterizou-se portanto, a idéia de filosofia como uma terapia cujo objetivo é curar a doença no entendimento do filósofo, doença essa que se mostra como uma má compreensão das formas de nossa linguagem. Essa má compreensão dará origem a um “vago desconforto mental” (M, p. 323) que por sua vez dará origem às perguntas filosóficas, aos problemas filosóficos. Segundo Wittgenstein, um problema filosófico tem a forma: “eu estou desorientado” (PI, 123) e esta desorientação só pode dizer respeito “a uma desorientação na linguagem, nas regras gramaticais” (PI, 203).

Segundo Wittgenstein, existem duas maneiras de curar essas perturbações: a primeira delas é respondendo à pergunta filosófica e a segunda é mostrando que tal questão não é permitida (M, p.323), e somente a segunda opção é satisfatória, pois a resposta ao problema filosófico não trará satisfação. Ele exemplifica da seguinte maneira: “Muitas vezes a maneira pela qual um quebra-cabeças é conduzido é essa: primeiramente, uma questão é formulada “O que é o tempo?” Essa questão faz parecer que o que queremos é uma definição. Erroneamente pensamos que uma definição é o que removerá o problema (como em certos casos de indigestão sentimos uma espécie de fome que não pode ser removida pelo comer). A questão é então respondida por uma definição errada ; digamos: “Tempo é o movimento dos corpos celestes” O próximo passo é ver que essa definição é insatisfatória. Mas isso apenas significa que não usamos a palavra “tempo” sinonimamente a “movimento de corpos celestes” Contudo, ao dizer que a primeira definição está errada, estamos agora tentados a pensar que devemos substituí-la por uma definição diferente, pela definição “correta” (BB,27).

A pretensão de Wittgenstein agora é apenas evitar mal-entendidos utilizando os jogos de linguagem que inventa como objetos de comparação que jogam luz sobre linguagem. Esses jogos de linguagem não são reveladores de nenhum tipo de sentido oculto das palavras, mas sim de um sentido presente em todas as proposições

bem construídas (PI, 130).

Através do método wittgensteiniano, ou seja, apontando para a contradição de nossas regras e para os diferentes usos das palavras, resolvem-se os problemas filosóficos, pois ao realizar a terapia lingüística os caminhos da linguagem tornam-se novamente conhecidos para os filósofos, e com as regras gramaticais mais claras nas suas cabeças, eliminam-se as contradições produtoras de inquietações. Sem inquietações, o filósofo vai deixar de colocar questões filosóficas para serem resolvidas, pois a origem de tais problemas e o conflito de regras sobre o qual repousam os mal-entendidos estarão evidentes para esse filósofo. Abandonou-se, então, o filosofar tradicional e, portanto, desapareceram as perturbações que incomodavam o filósofo, pois, não mais seduzido pela linguagem, o filósofo deixa de arremeter contra os limites da própria linguagem. "A verdadeira descoberta é aquela que me faz capaz de interromper o filosofar quando eu quero. -Aquele que traz a filosofia ao repouso, de modo que ela não mais é fustigada por questões que colocam ela mesma em questão" (PI, 133).

Apesar de haver alguma controvérsia a respeito da tranqüilidade como fim último da filosofia para Wittgenstein, não podemos negar que a remoção das perturbações é pelo menos uma das metas dele. Além disso, essa tranqüilidade intelectual, esse aspecto psicológico da terapia, tem sua contrapartida em um aspecto lingüístico caracterizado pela recondução das palavras de seu emprego metafísico para seu uso cotidiano (PI, 116).

Wittgenstein, porém, reconhece o valor das ilusões filosóficas, pois correspondem a enganos básicos que nos permitem refletir sobre nossa própria linguagem (PI, 111).

Já que a filosofia deixou de ser uma construtora de grandes teorias e sistemas, ela se constituirá em uma prática, uma atividade constante de "lavar" a linguagem para realizar a terapia. Mas essa nova filosofia é infundável, pois a linguagem continuará a sugerir falsas analogias e algumas pessoas enredar-se-ão nelas. Dessa maneira, novas terapias serão necessárias: "Mas então não chegamos de novo com o nosso trabalho a um fim! Realmente não, pois ele não tem nenhum" (Z, 447)

Após essa breve exposição do que é a filosofia para Wittgenstein, vamos examinar o problema central deste trabalho, que é exatamente o problema do ceticismo: já no *Tractatus Wittgenstein* combate o ceticismo dizendo que "o ceticismo não é irrefutável, mas manifestamente um contracenso, se pretende duvidar onde não se pode perguntar. Pois só pode existir dúvida onde exista uma pergunta; uma pergunta, só onde exista uma resposta; e esta, só onde algo possa ser dito" (TLP, 6.51). Mesmo no fim de sua vida, depois de haver refutado tudo que "o autor do *tractatus*" dizia, ele continuaria condenando o ceticismo, pois "se você tentar duvidar de tudo, você irá tão longe quanto duvidar de nada. O próprio jogo da dúvida pressupõe a certeza" (OC, 115).

Além dessa crítica no sentido de que a dúvida cética é carente de sentido, a crítica à assim chamada "linguagem privada" também seria uma crítica ao ceticismo, pois a posição solipsista que defende uma linguagem privada seria uma consequência das objeções céticas à posição realista. O argumento cético se daria no sentido de mostrar que não podemos conhecer os estados internos de outra pessoa;

ora, se o significado das palavras consiste na referência às experiências pessoais e se duas pessoas não podem ter a mesma experiência, não existe a possibilidade de comunicação e, por conseqüência, não posso atribuir à outra pessoa um estado interno meu: o que eu designo como “dor” só poderia referir-se à minha dor, e não à dor de outra pessoa. Esse argumento cético levaria inevitavelmente ao solipsismo e à linguagem privada. Wittgenstein mostra o absurdo da suposição de uma linguagem privada (PI, 243-315) e portanto o absurdo da postura cética.

Entretanto, segundo Plínio Junqueira Smith, em seu artigo sobre a relação entre Wittgenstein e o pirronismo ² “o ceticismo a que se referem Wittgenstein e seus comentadores é o ceticismo em sua forma moderna” pois a questão da dúvida e da certeza tal como ela é formulada no *On Certainty* tem origem na dúvida metódica cartesiana e na pretensão de negação do mundo físico de Berkeley, e a questão do solipsismo é estritamente moderna, pois desemboca no cogito cartesiano e no feixe de representações humeano. Plínio Junqueira concorda que de fato Wittgenstein pouco tem a ver com o ceticismo moderno, mas afirma que ele se aproxima muito do ceticismo pirrônico. É dessa aproximação que tratarei a partir de agora.

Existem de fato vários pontos em comum entre Wittgenstein e Sexto Empírico³ Ambos vêem a filosofia como uma prática terapêutica onde o real não deve ser afirmado ou negado, mas apenas examinado, ou seja, a filosofia deve abster-se da formulação de teses. Tanto Wittgenstein como Sexto Empírico consideram que apenas a terapia filosófica pode trazer tranqüilidade ao filósofo.

Wittgenstein e Sexto também têm em comum o fato de que consideram que a filosofia dogmática é parcial, quando na verdade é função da filosofia ser imparcial, e essa imparcialidade pode ser alcançada através da terapia filosófica. Ainda com relação à terapia, ambos os filósofos afirmam que, para realizá-la é necessária uma certa habilidade, e além disso, nem o pirrônico, nem o wittgensteiniano tem a intenção de mostrar a um filósofo que ele está errado, mas sim mostrar a impossibilidade do seu discurso, no caso do wittgensteiniano, ou mostrar a impossibilidade de tomar como verdadeiro o seu discurso, no caso pirrônico.

Com respeito à ciência, tanto Wittgenstein como Sexto Empírico reconhecem que existe uma dimensão científica, mas a atividade científica está para além das atribuições do filósofo enquanto filósofo, pois a ciência lida com fatos, enquanto o filósofo lida com o discurso sobre os fatos e portanto, com a linguagem. Segundo Sexto Empírico, “o cético, sendo um amante da humanidade, deseja curar pelo discurso, segundo a sua capacidade, a presunção e a precipitação dos dogmáticos. (HP III, 280). Wittgenstein também propõe a cura da doença do entendimento através da linguagem: “A filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento de nosso entendimento com os meios de nossa linguagem” (PI, 109).

O conceito de análise lógica também é uma ponte de ligação entre Wittgenstein e Sexto Empírico, pois tanto para um como para outro não existe um sentido oculto da nossa linguagem, e portanto o bom uso da linguagem é o uso ordinário, que não necessita de nenhuma técnica especial. “O sentido do discurso está na superfície” ⁴

Uma outra idéia importante partilhada por esses dois filósofos é que mesmo o filósofo deve falar como todo mundo e empregar as palavras como elas usualmente são empregadas. O discurso a ser utilizado pelo filósofo é o discurso comum, sem

compromissos ontológicos. Mesmo o discurso filosófico deve ser evitado, pois ele geralmente “pretende estabelecer verdades sobre o real.”⁵

Ambos reconhecem também que a linguagem é mutável e nada impede que se cunhem novas palavras ou novos significados para uma determinada palavra. Porém, as mudanças na linguagem devem dar-se no uso prático das palavras para evitar confusões no uso prático da linguagem (PI, 132), “ pois se a ambigüidade é uma palavra ou frase tendo dois ou mais significados e se é por convenção que as palavras têm significado, então todas as ambigüidades que podem ser utilmente esclarecidas isto é, tais como ocorrem no curso de alguma questão prática serão esclarecidas não pelo dogmático, mas pelos artesãos treinados em cada uma das várias artes, pois estes têm experiência pessoal da maneira convencional que adotaram por si mesmos ao usar os termos para denotar os objetos significados. (HP II, 256).

Mais um ponto em comum: a tarefa da filosofia é infundável. O modo de tratar as questões filosóficas, tanto por Wittgenstein quanto pelos pirrônicos, condena-os à investigação infinita pela própria lógica interna de suas reflexões. Finalmente devemos reconhecer que, tanto na opinião de Wittgenstein quanto na dos pirrônicos, a filosofia dogmática deve ser completamente extirpada da vida, porque a própria vida está aquém das disputas filosóficas. O dogmatismo, para Wittgenstein, “é como um par de óculos em nosso nariz, através do qual nós vemos qualquer coisa que olhamos. Nunca nos ocorre tirá-los.” (PI, 103). Porém, se os tirássemos, veríamos as coisas como elas realmente são. Sexto também nos alerta que “é suficiente viver empiricamente e sem opinar de acordo com as observações e prenoções comuns”(HP II, 246).

Apesar de todas essas semelhanças, devemos ter muito cuidado com a aproximação de Wittgenstein e Sexto Empírico, pois todas essas semelhanças se dão quando lançamos um olhar panorâmico entre essas duas filosofias. Vistas de perto elas são extremamente diferentes. Vamos analisar as diferenças existentes entre esses dois filósofos e, depois de feita essa análise estaremos aptos para julgar se é mesmo possível afirmar, como faz Plínio Junqueira, que essas semelhanças “parecem justificar a caracterização da concepção de filosofia de Wittgenstein como pirrônica”⁶.

Em primeiro lugar, no que diz respeito à terapia filosófica, existem profundas diferenças entre a terapia wittgensteiniana e a pirrônica. Para Wittgenstein o dogmatismo aparece quando o pensador é envolvido pela própria dinâmica da linguagem e acaba utilizando as palavras fora do seu uso comum, ou seja, utiliza as palavras como se elas tivessem um sentido profundo que pudesse conduzir às grandes verdades metafísicas. Para combater esse mau uso das palavras, e portanto da linguagem, a atividade do filósofo wittgensteiniano é lembrar o uso comum das palavras para o pensador embriagado na metafísica, através dessa lembrança descrever o funcionamento da nossa linguagem ordinária e demonstrar assim, ao dogmático, que ele não poderia estar dizendo aquilo que ele dizia.

A noção de terapia em Sexto Empírico é completamente diferente: o que envolve o dogmático, na opinião do pirrônico, não é a linguagem, mas sim o amor próprio, pois o dogmático não analisa um problema por todos os ângulos antes de definir sua

posição; na sua arrogância ele simplesmente assume suas opiniões próprias por preferi-las e, dessa maneira, incorre num dogmatismo precipitado. A solução que o pirrônico propõe é opor à opinião do dogmático uma opinião contrária e equivalente para demonstrar a impossibilidade de se optar por uma das duas. Como não se pode optar por nenhuma das duas, deve-se suspender o juízo e não se pronunciar a favor de nenhuma das duas opiniões.

Com essa breve descrição da diferença entre a terapia proposta por Wittgenstein e a proposta por Sexto Empírico, podemos concluir muitas coisas: em primeiro lugar, e mais evidentemente, percebemos que as noções de terapia são completamente diferentes quando analisadas um pouco mais detalhadamente. Além disso, nós tínhamos visto que a filosofia dogmática era considerada parcial por ambos filósofos, e tanto Wittgenstein como Sexto afirmavam que a imparcialidade era conseguida através da terapia; nós acabamos de ver quão diferente é essa imparcialidade: o wittgensteiniano é imparcial porque mostra a impossibilidade da afirmação dogmática e, por conseqüência, a impossibilidade de assumir tal afirmação como verdadeira ou falsa; o pirrônico é imparcial porque suspende o juízo diante de duas afirmações equivalentes, o que é simplesmente o oposto da posição wittgensteiniana.

Tanto Sexto como Wittgenstein afirmavam ser necessário uma habilidade específica para combater o dogmatismo, e nós vimos que essas habilidades são completamente diferentes: o pirrônico deve ter a habilidade de formular afirmações opostas às do dogmático, enquanto o wittgensteiniano deve desenvolver a habilidade de dissolver tais afirmações através da própria linguagem.

Nem o wittgensteiniano, nem o pirrônico, têm a intenção de mostrar ao dogmático que ele está errado: o wittgensteiniano, como já foi dito, dissolve a afirmação demonstrando sua impossibilidade, e o cético, como também já foi dito, suspende o juízo pela impossibilidade de escolha entre argumentos opostos e equípotentes. Novamente eles estão fazendo aparentemente a mesma coisa, porém o método é completamente diferente.

Finalmente, temos o fato de que em ambos os casos tanto para Wittgenstein como para Sexto Empírico, a tarefa da filosofia é infundável. Isso não é bem verdade no caso do pirronismo, pois o pirronismo está aberto à possibilidade de "reconhecer que finalmente a 'verdade' foi alcançada"⁷ enquanto que a concepção wittgensteiniana não considera essa possibilidade, pois as afirmações dogmáticas não devem sequer ser ditas. Dessa maneira, ainda que seja altamente improvável que o pirronismo identifique a verdade, existe essa possibilidade, estando condenado à tarefa infinita somente a terapia wittgensteiniana.

Existem porém alguns pontos em que realmente a filosofia de Wittgenstein e o pirronismo estão de acordo: de fato, tanto o wittgensteiniano quanto o pirrônico estão de acordo quando dizem que a ciência está além das atribuições da filosofia enquanto filosofia; estão de acordo também quando dizem que o bom uso da linguagem é o uso ordinário, e portanto o filósofo deve falar como todo mundo; outro ponto de concordância é o fato de que ambos consideram a linguagem como essencialmente mutável e, finalmente, estão de acordo a respeito da filosofia dogmática: ela deve ser extirpada. Porém, convenhamos: dos quatro pontos de convergência, o primeiro (relacionado à ciência), o segundo (relacionado ao uso da linguagem) e o

terceiro (relacionado à mutabilidade da linguagem), não têm como consequência lógica que a filosofia de Wittgenstein pode ser vista como um pirronismo. O quarto ponto de convergência, que diz respeito à extirpação do dogmatismo, pode nos deixar em dúvida. Mas nós devemos considerar que do simples fato de Wittgenstein e Sexto Empírico estarem de acordo quanto ao dogmatismo não se segue que ambos são céticos.

Creio ter conseguido, neste breve trabalho, executar uma análise bem simples e superficial sobre as diferenças entre a filosofia de Wittgenstein e a de Sexto Empírico. É claro que não foi minha pretensão esgotar esse assunto extremamente rico em tão poucas páginas, pois com certeza ainda há muito que se explorar.

NOTAS

1. Ver por exemplo KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*, São Paulo, Perspectiva, s/d.
2. SMITH, P. J. "Wittgenstein e o pirronismo: sobre a natureza da filosofia" in *Analytica*, vol. I, n. 1, 1993.
3. Para expor esses pontos em comum segui estritamente a argumentação de Plínio Junqueira. Inclusive as citações das Hipotiposes Pirrônicas foram extraídas do seu texto.
4. Smith, P. J. *idem*, p. 175.
5. *Idem*, *ibidem*, p. 176
6. *Idem*, *ibidem*, p. 178.
7. *Idem*, *ibidem*, p. 177.

A Ciência e a Lógica do Sensível em Baumgarten

Oliver Tolle (Bolsista PIBIC/CNPq)

Orientador: Márcio Suzuki

Objetivo

O objetivo deste projeto de iniciação científica é o estudo da obra de A.G. Baumgarten *Estética A Lógica da Arte e do Poema* com enfoque nos aspectos da sua teoria da representação. O estudo pretende ainda isolar os conceitos de conhecimento obscuro/claro, lógica e metafísica na obra de Leibniz e na obra de Wolff, afim de inserir historicamente a obra em questão.

Introdução

O projeto foi iniciado com a leitura da obra de A.G. Baumgarten *Estética A Lógica da Arte e do Poema*, traduzida do latim por Míriam Sutter Medeiros. A tradução da obra, embora parcial, permitiu reconhecer os fundamentos da sua teoria da representação. Baumgarten situa a Estética como ciência do conhecimento sensível (*scientia cognitionis sensitivae*) em contraposição ao conhecimento racional.

Como bem assinala E. Cassirer no seu *A Filosofia do Iluminismo*, o lugar que a *Estética* de Baumgarten vem a ocupar na filosofia pode ser compreendido a partir da filosofia leibniziana. No texto *Observações sobre o Conhecimento, a Verdade e as Idéias*, Leibniz divide o conhecimento em categorias, ensinando o processo que leva do conhecimento do sensível, obscuro por sua natureza, à certeza. É já no primeiro passo que a Estética encontra seu rumo: se a certeza exige num primeiro momento que eu possa diferenciar conceitualmente entre uma representação e outra, a representação sensível imediata se me apresenta na sua totalidade, indiferenciável. Qualquer esforço em conhecer a representação sensível necessariamente subtrai dela a vivacidade original.

Foi neste momento que o projeto descobriu sua ambição: discutir uma teoria da representação apenas no campo do sensível. A Estética revelou-se como um processo cognitivo às avessas. A obra de arte, no caso o poema, parte de representações isoladas para constituir um complexo e coeso quadro de representações sensíveis. A valoração de uma obra de arte se dá, portanto, através do grau de vivacidade e da intensidade das afecções por ela produzidas.

Conclusão Parcial

Como primeira parte deste projeto, foi decidido realizar a leitura de textos de Leibniz para determinar o significado que empresta aos conceitos de representação

sensível e sua relação com a metafísica e a lógica. Ainda foi proposta uma incursão na obra de C. Wolff, cuja influência se mostra evidente nos comentadores de Baumgarten, embora o acesso à sua obra em outra língua que não o latim tenha se mostrado difícil.

Dois comentadores de Baumgarten têm se mostrados indispensáveis: E. Cassirer e Alfred Bäumlér.

Bibliografia Mínima

- BAUMGARTEN, A.G. *Estética A Lógica da Arte e do Poema*. Tradução de Míriam Sutter Medeiros. Petrópolis, Vozes, 1993.
- LEIBNIZ, G.W. *Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen in Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik*. Übersetzt und Herausgegeben von Herbert Herring. Deutschland, Reclam, 1987
- WOLFF, C. *Ausgewählte Texte. Band 5: Rationalismus*. Herausgegeben von Rainer Specht. Deutschland, Reclam, 1979.
- BÄUMLER, A. *Kants Kritik der Urteilskraft Ihre Geschichte und Systematik. Erster Band: Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*. Halle, Max Niemeyer Verlag, 1973.
- DELEUZE, G. *A Dobra - Leibniz e o Barroco*. Tradução de Luis B.L. Orlandi. Campinas, Papirus, 1991.
- LEOPOLDO E SILVA, F. *Descartes A Metafísica da Modernidade*. São Paulo, Editora Moderna, 1994.

Experiência Filosófica da Obra de Arte

José Bento Machado Ferreira (Bolsista PIBIC/CNPq)

Orientador: Carlos Alberto Moura

Hegel diz na introdução de sua "pequena lógica" que a filosofia tem "seus objetos em comum com a religião" que "as duas têm a verdade por seu objeto" e que "ambas tratam do âmbito do finito, da natureza e do espírito humano; de sua relação recíproca, e de sua relação com Deus, enquanto sua verdade"¹. Não se trata aqui de comparar Hegel e Merleau-Ponty, trabalho árduo pela extensão de seu estofo, dada a constante presença do interlocutor hegeliano ao longo das reflexões de Merleau-Ponty, seja na figura do "monstro incomparável" de Malraux, que persegue os artistas, ou mesmo no combate à "dialética aprisionada numa ontologia pré-dialética"², que impede a formulação de um ser genérico pelas modernas filosofias dialéticas. Trata-se de localizar no universo da obra literária aquilo que nela resiste contra uma "ontologia pré-dialética" divisor de águas entre os mundos da natureza e do espírito humano, que torna necessário pensá-los a partir de sua comum remissão a um "Deus". Assim como o fenômeno da expressão literária exerce uma interpelação ao leitor comum, criando nele e com ele novas significações, atordoando e desfigurando sem perda seu sistema de pensamentos, a experiência particularmente filosófica da literatura não transtornaria também todo o arcabouço de noções ultrapassadas que ainda emperra o fluxo da filosofia, constituindo o que Merleau-Ponty chamou "prejuízos do mundo"? Comprová-lo a partir da ontologia laica do ser genérico pode nos levar a afirmar que é com a literatura que a filosofia partilha "seus objetos" e que não há necessidade em se pensar um Deus que seja a verdade da natureza e do espírito uma vez que ambos são modos de ser de um só infinito concreto.

A fenomenologia de Husserl em seu exercício de instituir e restituir a cada fenômeno o seu caráter ontológico já investe, segundo Merleau-Ponty, contra o prejuízo do mundo, pois o estabelecimento da redução fenomenológica visa o sujeito pré-científico, encarnado. A "suspensão das afirmações espontâneas nas quais se vive"³ de modo algum se assemelha a uma dúvida hiperbólica que, como quis Descartes, condiciona a confiabilidade nas "aparências" à prova de que se está em vigília. É justamente contra o prejuízo de que as aparências nada têm de inteligível e portanto de indubitável que a redução fenomenológica opera, relativizando o prejuízo adquirido e já calçado em nossa percepção de que aparência e inteligibilidade são opostas totalmente. Somente através da redução o sujeito se entende como sujeito encarnado no mundo e finalmente aberto para a interrogação infinita dos fenômenos que experimenta, interrogação que constituirá a ontologia do mundo da vida. Assim, segundo Husserl, será traçado um caminho entre psicologismo, logicismo e historicismo, ramos que se separaram por um equívoco mas que serão reincorporados pela filosofia, que não é ramo nem tem sentido como ramo, é tronco, como disse Heidegger (*Qu'est-ce qu'une chose*) e aos ramos dá sentido. Este caminho Husserl chamou de *Wesensschau*, o resultado do trabalho fenomenológico que transforma

todos os fenômenos do mundo vivido em essências sem fuga para uma consciência atemporal. A obra de arte exemplifica este olhar. No curso citado, Merleau-Ponty fala na Nona Sinfonia de Beethoven, que não está fora do tempo porque é uma coisa gerada numa certa data e que transmite sentimentos inscritos em determinadas circunstâncias, mas ainda assim está "em todo o tempo" aberta e sem fim.

Daí a observação husserliana de que a consciência deve *sich einströmen*, afluír, voltar-se para o "fluxo que é nossa experiência"⁴. Ali deve procurar seu objeto, não o atemporal, pois jamais se ultrapassa a temporalidade, mas o omnitemporal, aquilo que é para todos os tempos. A tradição filosófica geradora do prejuízo do mundo toma o fluxo da experiência como mera sucessão de aparências ou fenômenos. A grande inovação que Merleau-Ponty aponta em Husserl é justamente a concepção de um primeiro ato filosófico, a redução fenomenológica, que quebre o sono da atitude natural transformando a natureza em objeto intencional. É possível rastrear ao longo da obra husserliana o movimento que o levou do logicismo até o encontro das noções que exprimem o mundo percebido. Husserl passa a confrontar o intelectualismo situando a aparência sensível fora do sujeito e denunciando o equívoco da cisão total entre qualidades primárias e secundárias de uma coisa⁵. As primárias seriam as propriedades físico-geométricas, ditas objetivas, essenciais e portanto externas ao sujeito, constituindo o mundo "em verdade". As secundárias, como cor, odor ou sabor seriam específicas, sensíveis e portanto meramente subjetivas. Abstraindo-se as qualidades secundárias veríamos o mundo como ele é, ou seja, o fundo matemático da natureza. Sendo a redução fenomenológica um mergulho no fluxo da experiência, cumpre propôr uma alternativa a esta cisão entre o objeto sensível e suas determinações e o ser verdadeiro e suas determinações matemáticas, que fazem dele um "x" vazio. Segundo Husserl, a aparência sensível subjetiva não é vazia, ela é signo de um objeto ideal e transcendente. Assim, a percepção "lastreada" pelo método racional nos orienta pelo mundo. Mais tarde a noção de intencionalidade noemática iniciará um percurso de definição da consciência e da natureza segundo a experiência do sujeito encarnado e não à sombra de algum princípio atemporal. Intencionalidade noemática é a transformação de uma aparência vazia num noema através de um processo chamado noese. Noema é fenômeno, que ganha um sentido diferente do que Kant lhe atribui, representação vazia. Não se trata mais do que aparece, mas de como aparece, isto é, o modo de doação ou perfil através do qual um objeto se dá à experiência que o sujeito tem dele. O fenômeno ou noema tem um sentido íntimo, uma expressividade, uma vez que o perfil, embora não mostre senão uma face do objeto e nunca o objeto inteiro, sempre remete ao todo. A percepção nunca é completa, nunca um objeto se apresenta inteiramente, mas ainda assim os perfis ou modos de doação permitem que eu não experimente aparências mas sim fenômenos, de modo que a percepção não é lastreada por um método racional que nos orienta no mundo, ou melhor, se há algo como este método, a percepção o contém.

Descrevendo como se orienta através do pensamento⁶, Kant monta a experiência de um quarto escuro de onde se deve sair sem acender nenhuma vela. Uma vez que já se conhece o quarto, há toda uma dimensão *a priori* com a qual se deve combinar um único gesto empírico, o de estender o braço e encontrar algum ponto conhecido,

como uma cama ou um armário. O sentido externo possibilita então a reconstituição de cada ponto de referência presente no quarto bem como da posição do sujeito em questão, que pode então sair do quarto. Vemos em Kant duas dimensões que funcionam juntas, a subjetividade e a objetividade, ainda que totalmente distintas uma da outra. Husserl, se não combate frontalmente a distinção entre sujeito e objeto, ao menos aponta ao que chamou de "harmonia" entre as duas esferas. Não há um *priori* que permite o sujeito encarnado andar pelo seu quarto durante a noite, se ele bate as paredes não busca algum "ponto fixo" à semelhança de um Descartes prestes a enunciar o *Cogito*. Há porém uma lógica inscrita nos fenômenos e uma eloquência própria da maneira como os experimento, assim, andando no escuro pelo seu quarto o sujeito pode consultar com suas mãos um determinado objeto para saber se ele está ali e como ele está e este mesmo objeto pode dizer pela sua posição para onde se deve seguir. Husserl põe Kant no âmbito da atitude natural, onde a coisa é correlato da consciência. Na atitude fenomenológica, a coisa é correlato da observação. Talvez num contexto científico, de análise, a fragmentação da experiência e a distribuição dos pedaços em escaninhos rotulados pela crítica kantiana tenha algum cabimento, mas ao situar a ciência na atitude natural e buscar uma descrição da experiência como ela é para um sujeito encarnado, Husserl quebra o que Merleau-Ponty chamou de prejuízo do mundo, isto é, a interferência de uma maneira de experimentar o mundo que é própria da ciência na experiência do mundo vivido. Não se trata obviamente de combater a ciência como um todo, mas sim de combater a sua presença na percepção que temos do mundo. Veja-se os exemplos do lápis e do homem distante propostos por Merleau-Ponty⁷ Para conhecer a "grandeza aparente" de um homem a distância deve-se fechar um olho, comparar o tamanho do homem ao de um lápis fragmentando-os e remetendo cada fragmento ao seu correspondente e finalmente ter no lápis um segmento de reta que, ao abrir os dois olhos, ninguém reconhece como representação do homem que se vê a distância. Isso porque, segundo Merleau-Ponty, "o homem lá longe não tem nem um metro e setenta e cinco nem um centímetro, sua grandeza está lá como um sentido que o habita" Ver a grandeza do homem "como um sentido que o habita" isto é, quebrando o prejuízo do mundo gerado pela distinção entre aparência e coisa real é o primeiro ato filosófico para Merleau-Ponty. Este olhar pré-científico é herdeiro direto da redução fenomenológica de Husserl, assim como o conceito de natureza que Merleau-Ponty procurará desenvolver é a natureza como noema aprendida de Husserl⁸.

No entanto Merleau-Ponty se pretende menos um seguidor de Husserl do que um continuador, e para continuar o mestre à sua sombra se faz necessária a radicalização da diluição das esferas de natureza e espírito a partir da recusa de uma subjetividade cravada no sujeito extra-mundano (transcendental ou absoluto) bem como a recusa da objetividade matematizada que não pode ser apreendida ou experimentada a não ser por um sujeito do tipo destes que foram descartados. Tanto o sujeito como o objeto sendo encarnados, como quis Husserl, a consciência se volta totalmente para a existência ou o mundo da vida. E o que lá encontra não é objetos e sujeitos, mas um só elemento, a carne, que se manifesta em diversos sentidos no espetáculo do mundo, jamais deixando de mostrar-se através do que Merleau-Ponty chama logos do mundo estético, fala das coisas sensíveis. Que relação tem a fala das coisas com

a fala dos homens? Como foi apontado acima, Husserl parte de uma postura logicista para descrever uma trajetória de mergulho no mundo da vida. Chegou a defender uma "eidética da linguagem" uma "gramática pura"⁹, que traduzisse toda significação possível sem equívocidade, confusão, acaso. Sistema este que, nas palavras de Merleau-Ponty¹⁰, "não significa nada por si mesmo, uma vez que tudo o que exprime está antecipadamente retirado (*prelevé*) de uma linguagem de fato e de uma *omnitude realitatis*, que, por princípio, ele não engloba". Para compreender o processo de significação da nossa linguagem "de fato", então, é preciso derivá-lo da experiência que temos dele, afluir nesta *omnitude realitatis*, descoberta pela teoria da percepção a partir da quebra do prejuízo do mundo.

Curioso que as considerações de Merleau-Ponty sobre a linguagem não tenham como base a florescente ciência linguística da primeira metade do século. É nobre excessão de Saussure, cuja concepção de que o signo é diacrítico, isto é, não comunica por um sentido seu, mas por um desvio de sentido que marca numa seqüência, Merleau-Ponty prefere constituir a sua idéia de linguagem a partir da experiência literária dos autores que de alguma maneira iluminam o tema: Valéry e Stendhal. Mallarmé também é citado nos *Resumés de Cours*, mas não vem ao caso o controle da lista de presença, se este autores foram a faísca que acendeu o fogo da linguagem na leitura do fenomenólogo, todos os outros alimentarão a fogueira. Seguindo Sartre, Merleau-Ponty é quem compara o processo de leitura a uma chama que queima. A leitura se inicia "*pareseusemen*", árdua e cansativa. Mas tão logo o sistema de pensamentos do leitor é excitado pelo sistema de significação e que se lhe apresenta, o mergulho no fluxo de pensamentos que é o livro se faz facilmente, e o leitor já não se atenta ao número da página que lê, se virou ou não a página não percebe, nem mesmo os pequenos estímulos do mundo a sua volta lhe chamam a atenção, um carro passando, um inseto zunindo. Age neste momento a linguagem falando, "interpelação que o livro dirige ao leitor não prevenido", sobre a linguagem falada, conjunto de signos e significações que o leitor leva consigo e que possibilita a sua leitura. Seguindo o exemplo de Merleau-Ponty, eu sei o que é um patife (*coquin*), mas ao ler Stendhal e entrar em contato com o fiscal Rossi, que é um patife, o personagem passa a habitar a minha noção de patife de modo que para mim o patife passa a ser um fiscal Rossi, e não vice-versa. A reviravolta no meu sistema de significações, a ação transformadora da linguagem falando sobre a linguagem falada é extrapolada quando se fala em poesia: "Ora, apareceu neste exame que, se ela não é significante como o enunciado que se apaga ante o que diz, se ela não se separa de suas palavras, não é somente porque seja um canto ou dança da linguagem, não é carência de significação, é porque ela tem sempre mais de uma"¹¹. Ora, se a natureza é feita um horizonte aberto e sem fim pela linguagem, doadora de sentido e geradora de todos os possíveis, e o filósofo é o que se propõe, para além do vocabulário e da lógica dados, descrever este universo de paradoxos, não seria a poesia assim como a natureza e toda sua leitura por quem quer que seja uma experiência filosófica?

NOTAS

1. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio: I Ñ A Ciência da Lógica*, edições Loyola, p 39.
2. Merleau-Ponty, *Resumés de Cours*, Gallimard, p 128.
3. Merleau-Ponty, *Ciências do Homem e Fenomenologia.*, Saraiva, p 16.
4. *Op. Cit.*, p 28
5. Husserl, Edmund, *Idées I*, n. 41.
6. Kant, "Como orientar-se através do pensamento" in *Opúsculos*, Edições 70.
7. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Gallimard, pp 15 e 16.
8. Merleau-Ponty, *La Nature, notes de cours du Collège de France*, Seuil, p 102.
9. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p 24.
10. *Op. cit.* p 25.
11. *Resumés de Cours*, p 26.

Idéia e Progresso em Hegel - Álgebra da Revolução Russa

Cristiana Maria Cardachevski (Bolsista PIBIC/CNPq)

Orientador: Paulo Eduardo Arantes

PROPOSTA DE TRABALHO

Relato coloquial sobre os interesses e motivos que levaram à escolha do tema
(para os colegas de Iniciação Científica)

Prefácio

Na realidade, enfrento dificuldades no tocante à circunscrição do assunto e mesmo à decisão quanto ao autor. Sendo então, o primeiro texto, apenas uma tentativa, uma "lição de casa" desorganizada.

Fazendo aqui, a justificação da escolha do "alvo" da "virtual" pesquisa, que a médio prazo visa favorecer a relação ou aproximação de meus maiores interesses: a noção de Estado em Hegel e os fundamentos do socialismo russo, em Aleksandr Herzen. De modo tal, que seja viável entre outras coisas, defender a noção de Estado de leituras "equivocadas", que o tenham entendido ou considerado como uma "associação política" constituinte da essência da concepção burguesa e liberal do Estado.

Por outro lado, Aleksandr Herzen, escolhido pelo papel preponderante na formação do socialismo russo, e também por ter sido um intelectual de formação hegeliana. Pois sei que é relevante para os estudiosos, tentar abrir maiores espaços ou até mesmo para ulteriormente instaurarem-se debates com os interessados interlocutores. Há tempos, inclinava-me particularmente para a situação sócio-política russa do século XIX. Isso certamente me impeliu a buscar respostas para as questões lançadas e fomentadas pelo círculo intelectual russo. Espero poder tomá-las posteriormente emprestadas para aguçar ainda mais os olhares curiosos. Tentando perscrutar a realidade russa, ou seja, dimensionar sua identidade cultural que começou nitidamente a se realizar a partir de oposições entre a utopia anti-capitalista populista e que acabou por evoluir ideologicamente, para uma conjunção entre eslavófilos, ocidentalistas e populistas. Cuja conjunção é da responsabilidade, entre outros, de Herzen.

Creio ser pertinente dizer aqui, que o que me preocupa entre outras coisas, é o perigo de uma interpretação histórica determinista. O que abre possibilidade para uma aproximação com a abordagem filosófica da história de Herzen. Por enquanto, encerro os motivos que me encaminharam para a busca de disciplina em meus estudos, por intermédio da obra hegeliana: A Razão na História. Na qual, Hegel denomina seu projeto historiográfico, como sendo uma História Universal Filosófica, o terceiro modo de historiografia, após ter-nos apresentado: o primitivo e o reflexivo. Justificando o ponto de vista de sua historiografia, como não sendo abstratamente geral, mas concreta e absolutamente atual. Onde diz ser a Idéia o guia dos povos e

do mundo e o Espírito a sua vontade racional e necessária, para a qual não há passado e o qual dirige e dirige os acontecimentos do mundo.

Idéia e Progresso em Hegel: Álgebra da Revolução Russa

I

Neste trabalho pretende-se, inicialmente, seguir o desenlace do espírito ao movimentar-se na história e a transição do espírito de um povo para outro, na A Razão na História. Ou seja, perceber como ocorre a noção de *progresso* a partir do pensamento que se suprime, a si mesmo, na atividade espontânea da autoconsciência, libertando o espírito da determinação: "pensamento é o universal, o gênero que não morre, que permanece igual a si mesmo"¹ Através do pensamento, o espírito ganha a sua essência, o que se dá pelo abolir da realidade, ou seja, a consistência do que ele próprio é. A supressão é enquanto atividade do pensamento, ao mesmo tempo, conservação e transfiguração e este pensamento é auto-consciência; "pensar" que se torna consciente de que "a razão descansa em si e tem em si própria o seu fim; apronta-se a si para a existência e a si própria se realiza"² - razão que demonstrada é o próprio tratado da história universal.

Ressaltar que o curso e movimento do espírito não é uma auto-repetição, "salientar que a história nos ensina que aquilo que nos pode parecer trivial nem sempre existiu no mundo"³ é a alteração da determinidade substancial do mesmo, isto é, o espírito é essencialmente resultado de sua atividade ir além da imediatidade negar o imediato e retornar a si. Esta alteração, movimento, através da reflexão, de ir além do imediato, leva a uma separação entre o espírito subjetivo e o universal, então, cisão; sendo o espírito, uno, o próprio resultado do movimento (a cisão traz em si a união imprescindível).

A cisão é elemento superior, fruto da consciência e requer a oposição para que a verdade que ainda não entrou na consciência resultante, possa ser acolhida. No retraimento do espírito em si, sobressai o pensar como realidade especial e surgem as ciências, pelo que, as ciências e a ruína, a decadência de um povo, vão sempre par a par, segundo Hegel.

Portanto, é decorrência desta pesquisa, tentar relacionar o surgimento da separação entre o espírito subjetivo e o universal (que é nitidamente num povo o recuamento de indivíduos para si mesmos a atenderem suas paixões e fins, considerada como morte natural do espírito de um povo e anulação política) com a Idéia hegeliana que segundo Herzen, "é a álgebra da revolução"⁴ O resultado deste processo pode ser chamado PROGRESSO? "Transfundir-se do espírito num outro princípio e claro está, *superior*" Pois o espírito ao objetivar-se e ao pensar o seu ser, destrói, por um lado, a determinação de seu ser, por outro, apreende o seu universal e, deste modo, confere ao seu princípio uma nova determinação. Alterando-se assim a determinidade substancial deste espírito do povo. Ainda que para Herzen, posteriormente, o momento dialético, que deve seguir a conquista da verdade abstrata, seja o retorno a "realidade" e "ação" no mundo do ser. Também o historicismo não constitui um fim

em si mesmo, mas uma etapa para consolidar o objetivo nele inevitável liberdade.

Liberdade para Hegel pode ser dita como a substância do espírito e o seu fim no processo histórico, citando p. 60: "aduz-se deste modo: é a liberdade do sujeito; que ele tenha a sua consciência moral e a sua moralidade, que se proponha fins universais e os faça vigorar; que o sujeito tenha um valor infinito e chegue também à consciência deste extremo. A substancialidade do fim do espírito universal alcança-se através da liberdade de cada um. Os espíritos dos povos são os membros do processo em que o Espírito chega ao livre conhecimento de si mesmo" Logo, ela é o único fim do espírito, é em si mesma o que encerra a necessidade infinita por se alcançar a consciência de si por si; sendo assim o chegar a realidade efetiva, um saber de si, a realidade é para si mesma o fim que realiza.

//

Tangendo o material colhido sobre Herzen através de comentadores como: Martin Malia, in Alle origini del Socialismo Russo e Andrzej Walicki, Una Utopia Conservatrice: Storia degli Slavofili, e da obra Passato e Pensieri, do próprio Aleksandr, pode-se falar que para o mesmo: o historicismo e o organicismo são imagens de um universo sujeito a um constante processo de ampliação e de evolução e que ele continuou a usar como recurso, a "generalização" histórico-filosófica, para justificar suas esperanças políticas. Encontra-se em suas obras, um certo hábito inclinado a racionalizações metafísicas, ou seja, uma tendência a apoiar-se na utopia, com respeito ao Absoluto Ideal hegeliano. Sua visão socialista também é impregnada do antigo idealismo, onde o Estado é uma volta em comunhão com a Idéia, o que dá absoluta auto-consciência à liberdade e ensina a divindade ao homem.

Em Hegel, citando p. 58: "A autoconsciência é um conceito filosófico que somente numa exposição filosófica pode obter sua plena determinidade. Estabelecido isto assim, o segundo aspecto a considerar é que a consciência de um povo determinado é a consciência de sua essência. O espírito é, antes de mais, o seu próprio objeto; enquanto para nós o é, mas ainda sem a si mesmo se conhecer, não é por enquanto o seu objeto segundo o seu verdadeiro modo. O objetivo é, porém, tornar-se consciente de que ele só insta a conhecer-se a si mesmo, tal como é em si e para si mesmo, consiste em ele se manifestar a si mesmo na sua verdade o objetivo é que ele suscite um mundo espiritual, conforme ao conceito de si mesmo, que cumpra e realize a sua verdade, que produza a religião e o Estado de um modo tal que sejam conformes ao seu conceito, que sejam seus na verdade ou na idéia de si mesmo a Idéia é a realidade, que é apenas o espelho, a expressão do conceito"

Retornando para a filosofia da história de Herzen, o seu significado, parece ter resultado melhor de seu ataque contra o grupo dos hegelianos de direita. Sendo a noção de ciência o ponto de abordagem diferente entre Herzen e hegelianos. Há que se fazer uma ressalva sobre o conceito de verdade no sistema hegeliano para considerações divergentes durante o decorrer de meus estudos (sobre a Fenomenologia do Espírito in A Contingência em Hegel Jean Marie Lardic): A Verdade é o seu próprio movimento em si mesma, ou seja, a dialética. Onde, a particularidade desta reside na importância concedida à negatividade. É em seu interior que o princípio

deve conter em si sua própria negação. Ou seja, que não se trata de falar de uma alteridade exterior ao princípio que deveria fundá-la. Não se devendo pois acreditar que a negação seria apenas o fato de um espírito que se expressa de maneira exterior sobre alguma coisa estranha. A verdade filosófica deve, então, se caracterizar como a manifestação da própria realidade que o discurso tem por objeto. A verdade é, pois, bem diferente de uma correspondência entre a razão e o real, ela deve ser a própria verdade do real. Portanto, a manifestação que ele próprio é. E se a razão pode apreendê-lo, é porque as determinações racionais são as da realidade. A negação que toda determinação inclui só pode, portanto, ser o fato do processo real. Logo, a verdade só é, aliás, possível com a condição de que o discurso seja sempre já o do saber e do ser, e não de um saber que tem que juntar-se ao ser não sabendo bem como. Donde, não se tratar de na dialética deduzir o real, mas unicamente de deduzir os conceitos, pois o ser é o próprio ser do Conceito.

Então os hegelianos de direita aderiram à filosofia dialética, mas, ao passo que aceitavam/compreendiam o passado como um constante processo evolutivo, desejando pois reconhecer/reivindicar para o presente uma análoga lei de mudança. Ainda mais grave era que eles aceitavam uma filosofia que proclamava a unidade da idéia e da realidade, do pensamento e da ação, mas se comportavam como se a filosofia pura fosse tudo que se retirava daqui, pela contemplação da verdade na e pela mesma. Haviam intuído justamente da reconciliação, a ciência, mas não haviam aferido que de acordo com a questão era o *reino do ser* pelo qual a filosofia é organicamente una. Eles não se rendiam ao fato de que a razão abstrata não era outra que aquilo que fundamentava a realidade e que para a filosofia havia um significado somente que se via considerado em termos desta realidade. A *ciência* acredita no mundo da lógica, que esta é a sua vocação. Mas o homem é destinado a qualquer coisa a mais que a lógica; é destinado antes ao mundo histórico-social, o mundo da liberdade moral e da ação positiva; ele possui não somente a faculdade libertadora do *saber*, mas antes a *vontade*. O homem não pode refutar-se de participar junto à humanidade que se reúne ao seu redor; deve agir no seu lugar e tempo e nesta questão consiste a sua vocação universal.

III

Entre os ocidentalistas dos anos quarenta, Herzen parece ser o único a lutar contra a "história-odisséia" hegeliana, sancionando a redução do homem à vítima do "espírito do mundo" -*weltgeist*-. dava ao hegelianismo uma interpretação ativista, voluntarista e personificada, mas estava frente a um irrefutável progresso histórico, na racionalidade do mesmo e intenso como totalidade.

Herzen acabou por chegar a conclusão que na história não há fim, mas eterna improvisação, que o lugar pelo qual vive toda geração é sempre o mesmo, que a lei da história infinita não corresponde àquela da razão, mas nessa, prende-se a parte ativa ao caso de uma vontade imprescrutável. Por isso, "a subordinação do indivíduo à sociedade, à nação, à humanidade, a uma idéia, não significa outra coisa, em última análise, que fazer do homem a sua vítima. Na história não há nenhum senso, essa como sempre, é algo ao mesmo tempo "meio e fim, causa e efeito" e se deve

guardar fim ao limite extremo, pode ser desde o lugar de onde se vive à morte"⁵

Seguindo a concepção do historicismo de Herzen: a história não tem fronteiras, nem um itinerário delimitado e o puro acaso pode fazê-la interrompida: "a extinção do gênero humano inteiro não é qualquer coisa mais absurda que a morte de um somente indivíduo"⁶. Se a história não é racional, isto não significa que não haja domínio de um determinismo de causa e efeito. Qualquer caminho é, evidentemente, necessário. Mas necessidade não equivale à racionalidade, ao contrário, mais a essa irracionalidade. A história é o terreno da ação natural, necessária em senso causal, mas longe da essência disposta em uma ordem teleológica.

Lendo a **Fenomenologia do Espírito** estava fixada uma experiência cultural, mas antes mesmo, uma moral e política. Mais tarde Herzen escreveu em **Passado e Pensamento**: "A filosofia de Hegel é a álgebra da revolução, essa libera de modo extraordinário o homem e destrói completamente o mundo cristão e o mundo da tradição" O efeito dessa descoberta foi enorme e mesmo muito tempo depois, quando Herzen não era mais um hegeliano ortodoxo, afirmava: "Quem não tiver lido a **Fenomenologia do Espírito**, de Hegel, e **O sistema das Contradições Econômicas**, de Proudhon, (...) não é um homem (...) contemporâneo"⁷

Na Rússia, o hegelianismo assumiu a forma de um 'realismo' em razão de um idealismo extremamente abstrato. Desta assertiva da realidade ao cristianismo, o passo era breve, e Herzen, interpretando Hegel com audácia, foi o primeiro da sua geração a compeli-lo. Herzen publicou quatro artigos em forma de um pequeno livro **Anais da Pátria**, um dos textos, "**O Diletantismo na Ciência**", representado como passo avante na obra de Herzen. Insinuando o novo estilo do autor e sua posição diferente também. Com a carta sobre o estudo da natureza, esta foi considerada a mais significativa obra do hegelianismo russo dos anos quarenta frente à Bielinski e Bakunin, segundo comentadores.

Parece um erro considerar a sua fase hegeliana exclusivamente como fase de obras filosóficas. Pois a filosofia não era para Herzen um fim, mas um meio para falar de política. Grande parte do **Diletantismo na Ciência** se compõe de similar síntese da concepção idealista do mundo e a mesma resguarda o hegelianismo de Herzen e mais uma exasperação de sua posição precedente. Embora no esquema originário se fizessem novas intuições que não alteravam muito o significado, o idealismo se transformou, ao seu modo, de uma filosofia da renúncia à uma filosofia da ação, e por último, proclamando a filosofia mesma como constitutiva da vida, vem na fase final do idealismo russo. A transformação é ocorrida de dentro como uma hábil utilização da mesma categoria do idealismo. O primeiro sintoma consiste em uma nova percepção da razão; intuída da pós-kantiana; entre a auto-consciência do *Absoluto* e a *liberdade humana*. Até Herzen reconduz este conceito, mas hegelianamente, põe acento de maneira árdua sobre a condução, contra a ilusão implícita no conceito que acessa a humanidade, ao lado da *compreensão*. Para Herzen, a "*ciência*", era a libertação, esta para Hegel pertinente em senso puramente interior e para o pensador russo, essa assumiria a premissa de "*ação*"

Para o mesmo, a libertação da mente é o primeiro passo ao lado da libertação do homem e a iluminação é uma atividade política radical inseparável da liberdade. Alguns crêem na ruptura dele quanto ao determinismo histórico da metafísica alemã

e enfaticamente o refutar total da autoridade externa ao indivíduo. Por dificilmente poder ele ser enquadrado no esquema metafísico da história, até no hegeliano. Afinal, neste vêem-se almejar objetivos independentes da vontade humana. (Mas Herzen, mesmo quando hegeliano, já havia se colocado de modo diferenciado/contraditório: o historicismo como já foi citado "não constitui mais um fim em si mesmo, mas uma etapa para estabelecer o objetivo nele inevitável da liberdade"⁸).

Como toda categoria do idealismo, para ele a dialética era em parte deliberada ilusão, presa a consciência de qualquer coisa real; a frustração poderia provocar uma explosão de energia e esta energia ao fim, levar à produção de movimento. A dialética é a transferência na esfera metafísica de dois sentimentos em conflito, o reconhecimento pelo intelecto, da própria impotência de mudar a sociedade e a sua contemporânea confiança na capacidade dinâmica da insatisfação originada pela própria impotência. Com isso, Herzen reportou-se ao conceito de "*ciência*" como "reconciliação", ambos na metafísica. Tecnicamente falando, "reconciliação" representa a síntese dialética e significa até liberação da contradição presente e integração harmoniosa do indivíduo no mundo racional depois de um longo período de alienação da vida.

IV

Herzen, porém, perseguiu como objetivo toda forma de crédito numa idéia transcendente e sua insistência sobre a unidade do ser e da consciência era para ele um modo de afirmar o caráter imanente na totalidade do universo e a possibilidade da questão do ser completamente penetrado pela razão humana. Este realismo acabava rendendo-lhe mais concreto o historicismo da dialética: o valor e a instituição não eram relativos somente às diversas situações históricas, mas eram até produto natural de certa situação, e não encontravam origem em Deus ou em princípio eterno exterior ao homem, e à religião revelava que o absoluto filosófico não era o que produzia a necessidade terrena do homem. A única realidade era a vida da natureza e a unidade dialética da consciência humana com essa; acreditar em qualquer outra coisa seria mitologia ou sobrevivência de um passado pré-científico.

Logo, Herzen era fiel quanto ao que Hegel havia afirmado sobre o universo como completamente racional e imanente, e infiel quanto ao mesmo, que considerava até ele, o cristianismo como manifestação simbólica do *Absoluto*, isto é, Deus. Herzen acreditava na imputação do elemento transcendente à libertação atuada pela "*ciência*"

Ou seja, a questão aqui aberta para a pesquisa que se sucederá, consiste em aproximar Hegel e os conceitos de Idéia e Progresso em Herzen, que atribui aos mesmos o relevo de elementos algébricos da revolução. Ainda que para obtermos a devida resposta, tenhamos que distinguir mais, em que aspectos Herzen discrimina a noção de "reconciliação" no senso hegeliano, bem como inventariar o sentido de "*ciência*" como ponto de viragem, a concepção historicista de Herzen e de Hegel e a noção de Estado.

Voltando à noção e questão acerca do conceito hegeliano de Estado (nas páginas 76, 77, 79 e 95) que guiará parte da pesquisa mais adiante: Como poder-se-ia considerá-lo em seu berço-burguês, se sua definição era por si só organicista, onde o mesmo é considerado como fim em si mesmo e jamais como instrumento do qual os indivíduos podem e devem dispor para a obtenção dos próprios fins? Para terminar: "No Estado a liberdade torna-se objectal e realiza-se de modo positivo. No entanto, tal não deve entender-se como se a vontade subjetiva do indivíduo chegasse à sua realização e à sua fruição através da vontade geral, e esta fosse para ela um meio"⁹.

Bibliografia

- CARR, E. H. *Los Exilados Romanticos: Bakunin, Herzen e Ogarev*. Barcelona, Ed. Anagrama, 1968.
- HEGEL, G. W. F. *A Razão na História: Introdução à Filosofia da História Universal*. Trad. Lisboa, Edições 70.
- _____, "A Fenomenologia do Espírito" in: *Os Pensadores*, 1981.
- HERZEN, A. *My Past & Thoughts*. London, Los Angeles e Berkeley, California Press, 1973.
- _____. *Essais Critiques*. URSS, Edition du Progrés, 1977.
- _____. *Passato e Pensieri*. Turin, Einaudi e Mondadori Editore, 1970.
- MARIA, M. *Alle Origini del Socialismo Russo*. Trad. Harvard, Harvard-Cambridge, 1961.
- WALIKI, A. *Una Utopia Conservatrice: Storia degli Slavofili*. Einaudi Editore.

NOTAS

1. G. W. F Hegel, *A Razão na História: Introdução da Filosofia da História Universal*. Trad. Lisboa, Ed. 70, p. 65.
2. G. W. F Hegel, op. cit., p. 32.
3. G. W. F Hegel, op. cit., p. 38.
4. Aleksandr Herzen, *My Past & Thoughts*. London, L. Angeles e Berkeley, California Press, 1973
5. WALIKI, Andrzej, *Una Utopia Conservatrice: Storia degli Slavofili*, Einaudi Editore
6. WALIKI, Andrzej, op. cit.
7. MALIA, Martin, *Alle Origini del Socialismo Russo*, Trad. Harvard, Harvard Cambridge, 1961.
8. HERZEN, A., *Essais Critiques*. URSS, Edition du Progrés, 1977
9. G. W. F. Hegel, op. cit., p. 97

Platão e Aristóteles - Duas Concepções de Arte

Adriana Natrielli (Bolsista PIBIC/CNPq)

Orientador: Luis Fernando Batista Franklin de Matos

Dentro da perspectiva de estabelecer as diferentes concepções de arte em Aristóteles e Platão, procurei iniciar o trabalho de pesquisa tentando caracterizar o significado do termo grego *techné*. Para isso, conto, por enquanto, com uma tradução de Beatriz R. Barbosa, pela Fundação Calouste Gulbenkian de Lisboa, da obra de F. E. Peters : *Greek Philosophical Terms; A historical Lexicon*. Esta obra, já de início, me alertou quanto à presença de outras obras essenciais dos filósofos em estudo, no que diz respeito a teorização do termo.

No que se refere à obra de Platão, comecei pelo estudo da obra *A República*, mas, para a abordagem da conceituação do termo *techné* proposta como início do projeto, foi necessário o estudo de dois outros diálogos de Platão, basicamente, *O Sofista* e *O Político*. Nesse confronto da obra *A República* com os outros dois diálogos citados, pude também acrescentar dados à segunda parte do projeto: a questão da arte como *mimese*, pois constatei que a definição do sofista feita pelo estrangeiro no diálogo *O Sofista*, possui vários pontos em comum com o poeta censurado em *A República*; ambos utilizam-se da arte mimética.

Dos diálogos de Platão, sem dúvida, *A República* é o mais pertinente à comparação com *A Poética*, contudo, o que Platão pretende neste diálogo, não é tratar de poesia, e sim de educação, tendo como objetivo a questão da justiça. Por outro lado, a arte poética acaba ocupando um lugar central na obra, porque, até então, eram os poetas os tradicionais educadores da Grécia. Esta é a tese central da obra de E. Havelock *Prefácio à Platão*, que, notando a presença de vários usos da palavra *mimese* na obra de Platão, considera a hipótese de que a poesia estaria submetida a um critério epistemológico que não se aplicaria propriamente a ela; critérios no mínimo estranhos para quem acha que a arte é produtora do belo, mas não para os gregos aos quais a poesia era uma espécie de enciclopédia tribal, uma forma de perpetuar regras, um veículo de transmissão de leis públicas e familiares e, enfim, o fundamento de toda cultura grega.

A originalidade de Havelock está em acrescentar ao caráter pedagógico da poesia grega, suficientemente salientado ao longo de toda história da filosofia, o fator que a faz eficaz, a declamação como forma poética por excelência. É nesse contexto que pode-se explicar a origem da filosofia; embora os gregos conhecessem o alfabeto, ainda após três séculos a forma de perpetuação de sua cultura era oral. A principal tarefa da educação, em culturas não alfabetizadas, era a de proporcionar meios para que a comunidade pudesse ser instruída e a única maneira disso acontecer seria se decorassem fórmulas e as repetissem em suas declamações.

A origem da filosofia está, então, para Havelock, situada na cisão entre Homero e Platão. A poesia, até então decorada e, por isso, incorporada ao sujeito, dá lugar ao enunciado filosófico que, através do alfabeto, pôde distanciar-se do sujeito e fazê-lo refle-

tir com mais facilidade sobre a obra. Esse papel pedagógico da arte é encontrado sobretudo em Platão, para o qual, como a arte e a moral encontram-se sobrepostas, o belo absoluto, o bem absoluto e a verdade absoluta, tem a mesma essência e, sendo portanto categorias indissociáveis, tudo que é belo deve também ser bom e útil, senão, não poderá ser verdadeiro.

Como a arte encontra-se, assim, tão comprometida pela atividade ética o poeta, na obra de Platão, é sempre visto como pedagogo, e, é por isso que, se ele não tiver como objetivo ensinar a verdade e a justiça, deverá ser expulso de uma cidade considerada ideal.

Dentro das obras de Aristóteles, me baseio principalmente no texto da Poética, com a tradução e os comentários de Eudoro de Souza. Ao fazer uma leitura minuciosa da Poética, cheguei a dois resultados. Um deles foi uma esquematização pessoal do conteúdo da obra, a qual vem me permitindo delimitar com certa facilidade assuntos mais específicos, os quais serão tratados no projeto como um todo, a partir do confronto com a doutrina platônica. O outro foi o seguinte comentário sobre as implicações conceituais da definição de tragédia :

Comentário sobre as implicações conceituais da definição de tragédia Aristóteles, Cap. VI, Poética:

“É pois a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes (do drama), (imitação que se efetua) não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções” (Tradução de Eudoro de Souza).

A definição aristotélica de tragédia tem como base dois pilares conceituais. Um o conceito de imitação (*mimese*) e outro, o conceito de purificação ou purgação (*catarse*).

A imitação é o que a tragédia possui em comum com as demais artes poéticas, as quais produzem seus efeitos através da imitação da natureza (*physis*). No entanto, Aristóteles não considera a *physis* um modelo a ser copiado, conforme postula Platão, mas antes, o processo que diz respeito à geração das coisas naturais. A imitação aqui em questão é, portanto, mais uma ação geradora similar à operada pela natureza, do que de um “objeto natural” acabado existente nela. Dessa forma, a arte de um médico, ou de um artesão, por exemplo, pode corrigir a natureza, dando continuidade a um processo que esta iniciou na matéria. Este exemplo nos remete a um uso comum do termo grego *techne*, assim, pode-se dizer “a arte do médico” denotando uma espécie de competência profissional, um “saber fazer”. A diferença entre natureza e arte é que a primeira possui a causa de si em si mesma, enquanto que a segunda busca fora dela os artifícios necessários para fazer algo. O segredo da arte, ou, como quis Platão, a mentira, que confere prestígio tanto ao sofista quanto ao poeta, está em esconder esse artifício, a própria técnica tal como entendemos esta palavra e, desse modo parecer mais idêntica a natureza.

No capítulo IV da Poética, Aristóteles trata das causas da poesia em geral. Uma das

causas se refere aos motivos que levam o homem a fazer a poesia, imitar é natural ao homem (gera o processo intelectual, através do qual, o homem aprende as primeiras noções). A outra causa diz respeito à recepção da poesia, imitar nos dá prazer, tanto porque aprender é prazeroso, quanto porque, também dá prazer identificar e apreciar o imitado.

Procurarei, a seguir, dividir em três partes a definição de tragédia em questão e enumerar os elementos próprios a cada uma, a fim de salientar as implicações conceituais internas presentes e esboçar uma estruturação dos elementos:

I. Princípio que dá origem ao gênero trágico. definição do objeto da tragédia: A imitação de ações.

a) "Tragédia é imitação"- caracteriza a tragédia dentro do gênero poesia.

b) "Imitação de ação" caracteriza a tragédia como uma espécie particular de poesia, a qual se distingue da comédia ou da epopéia pelas seguintes noções:

ação de caráter elevado: A tragédia é, como toda poesia, imitação, e particularmente, imitação de ação; sendo esta de caráter elevado, diferencia-se de outros tipos de poesia como a comédia, como encontramos no capítulo II, que trata da classificação da poesia segundo o objeto da imitação (1448a 16 à 17) "*Pois a mesma diferença separa a tragédia da comédia, procura, esta, imitar os homens piores, e aquela, melhores do que eles ordinariamente são*"

completa: refere-se a unidade da tragédia e ao fato de que todas suas partes devem se relacionar com o todo, não havendo, portanto, partes desnecessária, nem faltando nada.

de certa extensão: Isto nos faz diferenciar a tragédia da epopéia, embora as duas formas de poesia imitem ações de caráter elevado, a tragédia ocorre durante uma revolução do sol no máximo, enquanto que a epopéia não tem limite de extensão estabelecido.

II. Meios segundo os quais se dá a imitação:

a) "*...em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes...*"

b) "*...não por narrativa, mas mediante atores...*" (Outra distinção entre a tragédia e a epopéia).

III. Fins ou efeitos da tragédia nos espectadores:

a) Primeiramente suscitar emoções como o terror e a piedade.

b) Como consequência a purificação de tais emoções.

Eudoro de Souza cita quatro maneiras de se entender a frase "*...tem por efeito a catarse dessas emoções*":

1 *Objetiva* catarse sobre as emoções (catarse do objeto emotivo)

2 *Subjetiva* - catarse pelas emoções (catarse do sujeito)

3 *Objetiva-subjetiva* - Catarse sobre e pelas emoções

4 *Separativa* Catarse das emoções (eliminação ou dosagem)

Voltando ao início da exposição, com exceção dos meios, chegamos às duas bases fundamentais do conceito de tragédia : MIMESE e CATARSE. Bastante já foi dito aqui a respeito da mimese, tratemos agora da relação existente entre esses dois conceitos.

A imitação, uma vez efetuada, é contemplada pelos espectadores e, é nessa contemplação que ocorre a catarse. Assim, percebemos que esses dois pilares conceituais ali-

mentam-se um do outro e estão completamente articulados na obra trágica; enquanto que a mimese diz respeito à produção, a catarse pode ser considerada como a última instância do processo de recepção da obra. Todavia, a catarse, além de ser uma das conseqüências da obra poética, podemos também considerá-la um princípio inerente à produção, pois, de certa forma, a obra é “refeita” quando interpretada pelo espectador. Como conseqüência dessa idéia podemos considerar o espectador como também sendo um agente ativo frente à obra. Esta interação ocorre tanto em virtude de suas reações psicológicas, ou seja, pelo movimento que se dá em sua alma no momento da contemplação, quanto aos desejos que sente em relação ao drama. Ainda assim, devemos ter como claro, que, embora de certa forma o sujeito reproduza a obra em sua imaginação, a mimese deve considerada como algo que acontece no âmbito do objeto, enquanto que a catarse algo que ocorre apenas no íntimo do sujeito.

Falando mais particularmente de Catarse, o efeito purificador acontece quando as ações “suscitam o terror e a piedade”. A tragédia tem o dever de gerar no espectador *hélíos* e *fobos*.

Contudo, há uma grande diferença entre se traduzir catarse por purificação ou por purgação. Esta última possui uma conotação que remonta às práticas médicas e, é traduzida dessa forma referindo-se à eliminação do excesso de tais emoções, ou, mais precisamente, á dosagem delas, como já foi dito por Eudoro de Souza na forma separativa de interpretação do trecho “...tem por efeito a catarse dessas emoções”. Por outro lado, o termo purificação tem uma conotação religiosa e já havia sido usada pelos pitagóricos com relação à transferência da harmonia existente na música para a alma, a qual assumiria tal harmonia e assim seria purificada.

Segundo a doutrina platônica, a purificação do sujeito está no abandono do sensível, ou seja, na libertação do corpóreo pela alma. Em seu diálogo *O Sofista*, Sócrates afirma que sua arte, a maieutica, é catártica, pois tem a capacidade de remover o mal da alma, assim como o médico o remove do corpo. Através do diálogo, por meio de perguntas, conduz seu interlocutor a distanciar-se das falsas opiniões, elevando assim sua alma ao distancí-la do sensível.

Encontramos ainda, na própria obra de Aristóteles a *Política*, uma distinção entre dois tipos de música. Uma seria de caráter educativo vinda da tradição pitagórica harmonizante, a outra, catártica não no sentido religioso, mas no sentido de purgação. Trazendo essa última conotação para a *Poética*, a catarse seria, então, uma espécie de purgação; extirpa-se o mal pelo próprio mal, assim como, o medo pelo medo.

Podemos ainda considerar que a definição de tragédia aqui discutida possui um certo caráter geométrico, tendo-se em vista que a definição de uma certa figura está sendo dada pela descrição de como esta deverá ser construída; através da mimese e da catarse. Ainda é importante ressaltar, que embora geométrica, seria errado considerá-la uma definição de caráter normativo, pois, é, de todo modo, ontológica; uma reflexão que parte do objeto artístico já dado e não de algo exterior a ele.

Em suma, nossa experiência do real nunca poderia ter o efeito catártico que aqui é atribuído à toda obra poética, assim, apenas quando o real é colocado entre parênteses, ou seja, quando, por sua prática mimética, a obra tem a capacidade de recriar o mundo é que poderá “suscitando o terror e a piedade, ter por efeito a purificação dessas emoções” e principalmente gerar qualquer tipo de alívio.

Da Constituição da Imaginação e dos Afetos em Espinosa

Marta Vitória de Alencar (Bolsista PIBIC/CNPq)

Orientadora: Marilena Chauí

1. Introdução

Na segunda parte da *Ética*, Espinosa trabalha a relação corpo-alma e o primeiro gênero de conhecimento, a saber, a imaginação, além do segundo e terceiro gêneros, incluindo os conceitos de idéia adequada e idéia inadequada. Nosso ponto de partida está em tentar entender de que maneira se constitui a alma humana, como se comporta e que papel desempenha na ética espinosana.

Poderíamos dizer que ela, em si já é dotada de um conteúdo determinado? Ou vale ainda questionarmos se sua constituição se dá do exterior para seu interior, se ela recebe tal conteúdo de um corpo exterior ou não? Deveríamos perguntar sobre sua natureza e formas de operação e relação consigo e com os outros?

Partir de perguntas como estas é que nos leva ao entendimento da propriamente dita imaginação, e na maneira como esta está disposta na *Ética*.

A proposição 7 da parte II da *Ética* enuncia que “*A ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas.*” (EII, prop.7)¹ donde se pode perceber que entre corpo e alma se estabelece uma conexão direta, intrínseca e imediata.

Na parte I da *Ética*, Espinosa trata da questão de Deus e faz a distinção entre Natureza Naturante (a Substância e seus Atributos) e Natureza Naturada, constituída por partes a que chamará de modos da Substância (ou Natureza Naturada). Tais partes estão necessariamente ligadas entre si, de forma indissolúvel, porque para Espinosa a única coisa que existe é o que é, pois não concebe a existência do contrário, do nada, de algo que possa destruir a própria Natureza. Para ele tudo o que existe é natural e toda a Natureza coincide com Deus, o que fica mais evidente quando se sabe que é impossível haver um Deus que tenha em si algo que possa ser auto destrutível. Deus é a única Substância existente, é o que é causa de si; sua essência envolvendo sua existência necessária.

Deus é a totalidade da Natureza e se exprime de diversas maneiras, das quais nós conhecemos apenas duas: a extensão e o pensamento, que são seus atributos e “*Por atributo entendo o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela.*” (EI, def.4)²

Modo, ao contrário, é o que para ser e existir depende da ação causal da Substância. O homem, em seu corpo e alma, é um dos modos existentes na Natureza. “*Por modo entendo as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido.*” (EI, def.5)³ O corpo e a alma são Modos da Substância, dependem dela quanto à essência e a existência, pois são modificações ou efeitos de dois atributos substanciais: a extensão e o pensamento.

Queremos investigar como se dá a relação entre corpo e alma, e em que essa

relação é importante para compreendermos o que seja a imaginação.

Entendendo que corpo e alma estão intrínsecamente ligados, e que assim é justamente porque são partes de Deus (ou Natureza se se preferir), há que se perguntar, agora, como é que estão dispostos em si mesmos, como se relacionam consigo mesmos e com as outras partes da Natureza, dentro da totalidade desta.

O corpo, modo do atributo extensão, é o que está em contato direto com o exterior, que se relaciona com ele, e dele traz suas impressões, trazendo a marca do contato com o exterior, ou seja os vestígios dos corpos exteriores que o afetam e que, neste movimento, ele reciprocamente afeta. Quando falamos em marca é porque esta realmente se dá, o corpo fica marcado pelo que o atinge. Estas marcas imprimidas no corpo são percebidas pela alma (ou como prefere Espinosa, mente), é ela quem nomeia o que no corpo se passa. A alma é então idéia do corpo, é idéia do que se passa no corpo, é a parte pensante do corpo, é o modo do atributo pensamento.

Importante aqui é compreender a maneira de recepção, ação e reação do corpo e da alma ao que lhes é interior e exterior, ao movimento dos corpos e ao que se produz deles. Para tanto é preciso partir da física dos corpos, localizada na parte II da *Ética*, para dela chegar na psicologia (Parte III da *Ética*). Mas entender a maneira como a alma imagina as coisas que afetam seu corpo implicará a noção de idéia inadequada, e com ela a totalidade do campo da paixões, o que não se faz sem a compreensão de alguns conceitos da Parte I da *Ética*.

2. De Deus ou da Natureza

Para que a localização da questão da imaginação fique mais clara, é preciso partir da questão da natureza de Deus, da natureza do próprio universo da Natureza e de seus constituintes.

Na concepção de Espinosa, Deus é uma substância infinita, a única Substância existente na Natureza, de essência eterna e infinita, constituída de infinitos atributos e modos, onde a totalidade da essência e existência de Deus coincide com a totalidade da essência e existência da Natureza, e portanto a essência de Deus compreende necessariamente todas as coisas da natureza. Deus existe em si, é concebido por si e é causa de si: *“Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.”* (EI, def.1)⁴ Portanto quando Espinosa define a essência de Deus envolvendo sua existência afirma que uma pressupõe a outra, ou seja, essência e existência de Deus são uma e mesma coisa, e não há como concebê-las separadamente

Através da proposição 14 da Parte I, Espinosa prova só poder existir uma única Substância, pois Deus é o ente absolutamente infinito dotado de atributos que exprimem sua essência: *“Se existisse qualquer substância fora de Deus, deveria ser explicada por algum atributo de Deus e assim existiriam duas substâncias do mesmo atributo, o que é absurdo”* (EI, dem. prop.14)⁵ visto pela proposição 5 da Parte I que diz: *“Na Natureza (das coisas) não podem ser dadas duas ou mais substâncias com*

a mesma natureza ou atributo.” (EI, prop.5)⁶

A Substância é constituída por infinitos Atributos que não são limitados por nada que seja de mesma natureza. Os Atributos são qualidades intrínsecas à Substância, donde cada atributo pode ser concebido por ele mesmo, já que a única Substância é Deus, e este concebe a si mesmo. Atributo é *aquilo “que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela.”*(EI, def.4)⁷ e Modo são *“as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido.”*(EI, def.5)⁸

Deus é causa de si, é infinito, eterno e único; e é causa de todas as coisas porque tudo o que existe é Substância, ou modo da Substância, *pois “tudo o que existe , existe em si ou noutra coisa”*(EI, ax. 1)⁹, e a única Substância que existe é Deus. Deus é causa livre porque é causa de si, nada do exterior o determina e, portanto, não age coagido por nada, nem ninguém.

Com isso Espinosa elimina a idéia de que Deus é um intelecto dotado de vontade criadora, porque intelecto e vontade são modos e não atributos de Deus. Vontade, assim como intelecto, é um modo de pensar, e enquanto modo ela não é separada do intelecto, pelo contrário, esta contida nele. *“A vontade não pode ser chamada causa livre, mas somente causa necessária”*(EI, prop.32)¹⁰, e por isso, como nos mostra a demonstração desta proposição, *“cada volição não pode existir nem ser determinada a agir se não for determinada por outra causa”*(EI, dem. Prop.32)¹¹ pois aqui não há ação pela finalidade, não há causa final, mas somente causa eficiente. A vontade então, é dada como um modo de pensar que tem sua causa determinada por outra causa, que será sempre necessária, e não livre como queria a Tradição. Portanto, Deus não age com vistas a um fim, não é ‘criador’ e não há transcendência divina. Com isso Espinosa põe fim a todo mistério do mundo construído pela Tradição.

3. De um dos modos de Deus: o homem.

Definida a essência de Deus, e necessariamente ligada a esta, a sua existência, passemos à definição deste modo de Deus, o homem.

Entre os infinitos atributos de Deus, o homem é apenas um modo. Os atributos de Deus no homem são de dois tipos: atributo pensamento, que produz idéias; e atributo extensão, que produz corpos. *“Por corpo entendo um modo que exprime, de uma maneira certa e determinada, a essência de Deus, enquanto esta é considerada como coisa extensa.”*(EII, def.1)¹² e *“Por idéia entendo um conceito da alma, que a alma forma pelo fato de ser uma coisa pensante.”*(EII, def.3)¹³ Portanto, o homem, enquanto modo dos atributos pensamento e extensão, constitui a união desses dois atributos. Corpo e alma, por serem modos finito de Deus, não pertencem à sua essência, mas exprimem essa essência e são efeitos necessários dela, são concebidos por ela e suas existências dela dependem.

Mas como é que se dispõem no homem estes dois atributos? Espinosa vai inovar a concepção da relação entre corpo e alma (mente) através da proposição 7 do Livro II : *“A ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das*

coisas."(EII, prop.7)¹⁴ A relação que se estabelece entre os atributos pensamento e extensão no homem é de mesma ordem e conexão, ou seja, o que se passa em um tem que necessariamente passar no outro, e na mesma ordem que se passa no outro, porque ambos estão conectados enquanto modos de atributos de uma única substância; realizam simultaneamente a mesma ação porque pertencem a uma mesma substância, e a existência de um é simultânea à do outro.

Espinosa define o homem como um modo de Deus constituído de dois atributos que estão ligados simultaneamente um ao outro, que tem mesma ordem e conexão, que por essência estão relacionados desta maneira, porque só assim é possível que existam.

O homem conhece as mesmas coisas e da mesma maneira que Deus, pois a mente do homem é um intelecto finito, que é modo do intelecto infinito de Deus, (ou seja, o atributo pensamento em Deus é infinito), então, a mente humana é uma parte do intelecto de Deus. Isso se dá porque Deus é causa da essência e da existência do intelecto do homem. A diferença entre o que pode conhecer Deus e o que pode conhecer o homem está apenas na quantidade, e não na qualidade, pois o homem só pode conhecer as coisas que participem dos atributos de que ele também participa, portanto ele pode conhecer tudo que tiver pensamento e extensão, igualmente e exatamente como Deus. Corpo e alma não são definidos como diferentes substâncias como na Tradição, mas sim como modos de uma potência única expressa de duas maneiras na unidade de um ser singular.

4. Do corpo

O corpo é um modo finito do atributo extensão, é um equilíbrio ou uma proporção interna de movimento e repouso, é uma estrutura individual singular, uma coisa singular existente em ato, um conjunto estruturado de corpos, um composto de corpos moles, duros e fluídos (e não um agregado de partes).

Para se manter em atividade, o corpo realiza ações. Esta atividade busca sua conservação relacionando-o com corpos exteriores. Esse esforço de auto-conservação é o *Conatus*, ou seja, a essência atual de uma coisa.

Neste movimento de conservação, de auto conservar-se, o corpo, além de se relacionar com corpos exteriores, relaciona-se também com seus corpos, suas partes internas; nessa relação, comunicação ou troca, com outros corpos, uns agem sobre os outros causando alterações, mutuamente. Como suas partes todas agem em conjunto, elas se tornam constituintes do corpo enquanto singularidade (indivíduo), como define Espinosa: *"Por coisas singulares entendo as coisas que são finitas e que tem uma existência determinada. Se acontece que vários individuos concorrem para uma mesma ação, de tal modo que todos em conjunto sejam a causa de um mesmo afeto, considero-os, então, todos juntos como constituindo uma mesma coisa singular."*(EII, def. 7)¹⁵

Esta dinâmica tem como fim sua auto conservação. Essas ações são a manifestação de sua potência, sua capacidade de perseverar-se no ser, são a atividade da potência do corpo (capacidade de agir e existir), são o próprio *Conatus* em ação; e

as ações exteriores que recaem sobre ele, são o Conatus de corpos exteriores em atividade.

É por um princípio interno de auto conservação (Conatus) que um corpo se move e produz ações em direção ao que ele julga servir de 'alimento' e 'fonte de energia' para sua conservação.

É este movimento que faz com que um corpo seja afetado, e isso pode se dar das seguintes maneiras:

- 1) uma ação interna de um Corpo afeta seu próprio Corpo; ou seja, uma ação de suas partes entre si afeta o todo do corpo.
- 2) uma ação de um Corpo afeta outro corpo, produz uma afecção neste outro corpo; ou seja, uma ação de um Corpo em direção a um corpo exterior afeta o corpo exterior.
- 3) na ação, ao afetar o outro corpo, o Corpo é afetado por este corpo; ou seja, o corpo afetante também é afetado pelo corpo que afetou num movimento recíproco e simultâneo, portanto o corpo afetado afeta o corpo afetante. Em outras palavras, eu afeto um corpo criando nele uma afecção, este corpo ao ser afetado por mim simultaneamente me causa uma afecção; dessa maneira sou afetante (ativo) e afetado (passivo) simultaneamente, e ele assim também é pois há um movimento recíproco de ação e reação.

É através dessas ações, tanto do próprio corpo para consigo quanto para com os corpos exteriores, e estes para com ele, que um corpo é afetado, e isso ocorrerá inúmeras vezes e de inúmeras maneiras. Portanto, um corpo é afetado por si e por outros corpos, e a outros corpos afeta.

5. Da alma

A alma é um modo finito do atributo pensamento e como tal, ela é idéia de seu corpo e de si mesma. Uma idéia, por definição, é uma afirmação ou negação. Enquanto idéia, a alma, é a potência de afirmar ou negar uma coisa qualquer que se refira ao objeto da idéia, ou seja, um ideado, seja este ideado de uma afecção corporal ou uma idéia de uma idéia da alma.

O ser da alma se define como atual, isto é, ele não está em potência esperando uma ação externa que o atualize. Este ser atual constitui sua essência, ele é a consciência do significado de seu corpo. O ser da alma, assim como o do corpo, é existente em ato, ou seja, é uma realidade atual. A alma é idéia, consciência de seu corpo e das afecções que este pratica ou sofre; e também é consciência de seu significado, é idéia de si mesma, é idéia das reações que ela causa em si mesma (idéia da idéia) quando percebe tudo o que se passa no corpo. Como vimos na já mencionada proposição 7 da Parte II, é da essência da alma estar ligada ao corpo desta maneira. Portanto, além de ser idéia do corpo, a alma é também idéia de si mesma à medida que tem idéia das idéias que tem do corpo. Porque a alma é dotada de reflexão, ela é idéia do corpo e idéia da idéia do corpo.

Com isso, Espinosa desfaz a concepção de alma da Tradição: de que esta era um ser separado do corpo, de vida e natureza independente, que somente habitava

neste e por ele era arrastada. Aqui alma e corpo constituem um único modo de existência e essência, em que a alma morre quando morre o corpo.

6. Das afecções corporais e da noção de idéia inadequada

Chamamos de afecções corporais os acontecimentos corporais que formam o conteúdo das idéias do corpo da qual a alma é idéia. Este conteúdo são as imagens das coisas pelas quais o corpo é afetado; ou seja, as idéias que a alma tem das afecções do corpo são apenas imagens das próprias coisas que o afetam. Então, uma afecção é o que resulta de uma ação de um corpo, e quando uma ação afeta seu próprio corpo ou a outro corpo qualquer, a alma do corpo afetado toma consciência dessa afecção sob a forma de idéia imaginativa, que exprime a afecção corporal como um sentimento e por isso o que é afecção no corpo é afeto na alma.

Quando afetado na relação com outros corpos, o corpo produz para a alma imagens da coisa afetante e imagens de si, a partir do afetante; essa relação se reverte para a alma num conhecimento confuso de si mesma, de seu corpo e dos outros corpos; isso ocorre porque *“A idéia de qualquer afecção do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do corpo exterior.”*(EII, prop.25)¹⁶ ou seja, o que a alma no esforço de compreender essas imagens é capaz de formular são idéias inadequadas: uma consciência das afecções do corpo que opera por associações na tentativa de chegar a uma idéia genérica destas imagens que estão separadas de suas causas reais. Portanto, na imaginação, o que a alma consegue formular são idéias inadequadas de imagens confusas e obscuras oferecidas pelo corpo que assim são por somente oferecer causas parciais. Temos idéia inadequada de uma coisa quando tomamos por causa o que apenas é causa parcial da coisa.

Por outro lado, o conhecimento adequado se dá através de idéias adequadas *“que enquanto é considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma idéia verdadeira.”* (EII, def.4)¹⁷; idéias inadequadas portanto, são as idéias das coisas enquanto coisas singulares, são o conhecimento da essência, de suas causas e seus efeitos, ou seja, do nexa e da gênese necessária das coisas. Ter idéias adequadas é uma capacidade natural da alma que por si mesma pode conhecer as causas e efeitos de suas idéias.

Mas como as imagens são produzidas na relação com outros corpos, e são próprias do corpo, o conhecimento que a alma é capaz de formular é imaginário, e portanto é confuso e inadequado. A alma só é capaz de conhecer seu próprio corpo através das idéias das afecções que o afetam, e que sem conhecimento verdadeiro das causas, faz com que a alma gere inúmeras confusões, porque se baseiam nas imagens das coisas que as afetam e não em suas causas. *“A idéia de qualquer afecção do corpo humano não envolve (pressupõe) o conhecimento adequado do próprio corpo humano.”* (EII, prop.27)¹⁸ Temos idéia adequada quando esta oferece por si mesma a sua causa, sem relação com o objeto; enquanto que a idéia inadequada é a imagem produzida da relação de um corpo com corpos exteriores.

Na imaginação, a alma, por somente ter idéias inadequadas, só conhece as imagens dos corpos que afetam seu corpo, só tem idéias imaginativas dos outros cor-

pos, não os conhece efetivamente. Quem imagina é o corpo, o que a alma faz é pensar idéias imaginativas através de imagens que o corpo fornece de si mesmo e dos outros corpos, imagens que são representações que o corpo faz dos outros corpos de acordo com a afecção que sofreu, e de sua própria representação de acordo com a afecção que causa nos outros corpos.

Por estar no campo imaginativo, a alma desconhece as causas verdadeiras das afecções, pois o conhecimento que obtém se dá através das imagens que os corpos produzem, imagens que são atuais, fragmentadas e esparsas.

A operação que a alma executa é de ordenar, associar e relacionar as imagens quanto à suas semelhanças e diferenças até obter uma idéia imaginativa genérica, ou seja, um conhecimento de alguma coisa sem ter obtido o conhecimento de sua causa. O fim desta operação é atingir um estabilização das idéias, o que resulta numa abstração imaginativa, onde os conteúdos estão separados de suas causas reais.

Na vida imaginativa, não se trata de discutir a veracidade ou falsidade da imagem. *“A falsidade consiste numa privação de conhecimento que envolve as idéias inadequadas, isto é, mutiladas e confusas.”*(EII, prop.35)¹⁹ A imaginação tem que ser entendida como privação do verdadeiro, e não falsidade. Enquanto imagem, uma imagem só pode ser verdadeira, mas enquanto idéia ela é falsa, porque não é uma idéia. Somente a idéia é que pode ser verdadeira ou falsa, a imagem é simplesmente imagem.

As imagens podem ser consideradas como causa de falsidade à medida que causam ilusões, pois são conhecimento inadequado do corpo, da alma, da relação do corpo-alma, e da natureza, logo podem ser consideradas como conhecimento parcial, confuso e abstrato. O campo imaginativo está instalado no corpo e constitui o campo de uma experiência na qual só temos idéias inadequadas.

Este campo da experiência em que se dá o conhecimento imaginativo é chamado por Espinosa de campo da experiência vaga, da opinião e da imaginação, ou seja, o primeiro gênero de conhecimento.

Nesse gênero de conhecimento, as idéias imaginativas das imagens corporais, isto é, as idéias inadequadas das afecções corporais, são experimentadas como afetos passivos ou o que Espinosa vai chamar de paixão, pois a alma desconhece as causas das imagens e afecções do corpo produzidas na relação com outros corpos.

Partindo daqui, podemos explicar a natureza e origem dos afetos e a maneira como se inter-relacionam no interior da alma, sendo este último um dos temas tratados na Parte III da *Ética*. Nela Espinosa mostra que o Conatus opera tanto adequadamente, quanto inadequadamente, devido ao tipo de idéia que formula a respeito das causas geradoras das ações que podem ser adequadas ou inadequadas, resultando em ações passivas ou ativas, o que fatalmente conduzirá à servidão ou à liberdade humana. Tal tarefa não se realiza sem a compreensão das noções de passividade e atividade, estas, relacionadas às noções de Conatus, causa adequada e causa inadequada, conceitos estes que também compõem a teoria das paixões espinosana, onde habitam os afetos, e que se passa na vida imaginária, portanto no

campo da imaginação.

Bibliografia

- ANDRADE, F. *Desejo, Alegria e Tristeza: O Conatus como Potência de Existir e Agir*. In Cadernos Espinosanos Vol.I (1), Depto. Filosofia/USP, 1996.
- AUGUSTO, R. P. *Do Preconceito à Servidão: O Predomínio do Imaginário*. In Cadernos Espinosanos Vol.I(3), Depto. Filosofia/USP, 1995.
- CHAUI, M. *Espinosa, Vida e Obra*, In Espinosa. Col. Os Pensadores, São Paulo, Abril, 1973.
- _____. *Laços do Desejo*. In: Novaes, A (org.) O Desejo, São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- _____. *Sobre o Medo*. In: Novaes, A (org.) Os Sentidos das Paixões, São Paulo, Companhia das Letras, 1987
- _____. *A Idéia de Parte da Natureza em Espinosa*. In Revista Discurso nº 24, Depto. Filosofia/USP, 1994.
- _____. *Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na Ética IV*. In Revista Discurso nº22, Depto. Filosofia/USP, 1993.
- _____. *Espinosa, Uma Filosofia da Liberdade*. Col. Logos, Moderna, São Paulo, 1995.
- DELEUZE, G. *Espinosa e os Signos*. Col. Sustância, Rés, Portugal, 1970.
- Espinosa, B., 'Ética' In Col. Os Pensadores, São Paulo, Abril, 1973.
- _____. *Tratado da Correção do Intelecto*. In Col. Os Pensadores, São Paulo, Abril, 1973.
- FORNAZARI, S. K. *Da Perversidade à Impotência*. In Cadernos Espinosanos Vol.I(2), Depto. Filosofia/USP, 1995.
- HEITZMANN, L. C., *Da Inadequação Originária à Liberdade Necessária*. In Cadernos Espinosanos Vol.I(2) Depto. Filosofia/USP 1995.
- LIRA, J. T. C. *Suicídio e Preservação de Si: em Torno de um Grau Zero de Conatus*. In Cadernos Espinosanos Vol.I(2), Depto. Filosofia/USP, 1995.
- NETO, J.Z. *Espinosa: Deus, Bem e Mal numa Ética Moderna*. In Cadernos Espinosano Vol.I(2), Depto. Filosofia/USP, 1995.
- SARAIVA, J. *Os Afetos Primitivos e o Conatus: uma Análise do Livro III da Ética*. In Cadernos Espinosanos Vol.I(2), Depto. Filosofia/USP, 1995.
- TEXEIRA, L. *Tratado da Reforma da Inteligência Introdução*. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1966.

NOTAS

1. In Espinosa, 1973, coleção 'Os Pensadores' trad. Joaquim Ferreira Gomes, São Paulo, Abril, p.147
2. Idem, p. 84.

3. Idem, ibidem, p. 84.
4. Ibidem, p. 83.
5. Ibidem, p. 96.
6. Ibidem, p. 88.
7. Ibidem, p. 84.
8. Ibidem, p. 84.
9. Ibidem, p. 85.
10. Ibidem, p. 116.
11. Ibidem, p. 117.
12. Ibidem, p. 143.
13. Ibidem, p. 143.
14. Ibidem, p. 147.
15. Ibidem, p. 144.
16. Ibidem, p. 162.
17. Ibidem, p. 143.
18. Ibidem, p.163.
19. Ibidem, p.166.

Nietzsche: Conhecimento e Ideal Ascético.

Fernando R. de Moraes Barros (Bolsista FAPESP)

Orientadora: Scarlett Marton

O propósito geral do trabalho a ser desenvolvido é examinar, nos escritos do terceiro período da obra de Nietzsche, sobretudo no livro quinto do Gaia ciência, no Para além de bem e mal e na Genealogia da Moral, a estreita ligação entre conhecimento e moral. A partir da análise da vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*), cumpre investigar o impulso ao conhecimento e trazer à mostra que, de fato, ele se encontra investido de preconceitos morais e trincheiras ascéticas.

Nietzsche, pelo agudo senso de análise e pelo rigor filológico, investiga em pormenor a imensidão do âmbito moral e traz à plena luz o estreito vínculo entre a vontade de verdade e o ideal ascético. Portanto, também é preciso mostrar como Nietzsche desenreda a trama criada pelas figuras de pompa do ascetismo, ou seja, pelos sacerdotes.

Tal é, segundo Nietzsche, o dado fundamental da vontade humana, isto é, seu *horror vacui* (horror ao vácuo), tudo aquilo que passe a imprimir no homem sentimentos de angústia e de imprecisão, enfim, é o próprio vir-a-ser, o “sem sentido” que, ao se apresentar, não é acolhido sob a forma de um processo de vida mas sim sob a forma conflituosa do medo. E, portanto, recebeu do homem um tratamento “humano”, ou seja, foi sempre “bem vindo” tudo o que pudesse sanar a falta de segurança inerente ao *horror vacui*.

Não suportando muita familiaridade com o vir-a-ser, o homem persegue a ambição de saciar seu apetite de claridade, de exatidão, pois, pelo fosso criado entre a existência e a falta de um objetivo seguro nasce a exigência de um ideal que decrete certezas e finalidades. Aquele que, na luta pela sobrevivência, era, por assim dizer, “esbofetado” pelo *horror vacui*, poderia a partir de tal ideal viver com mais segurança. Portanto, ao dar um “rosto” a tudo o que era tomado como inconseqüente e incompreensível, o homem que se sentia torturado passou a ter esperança.

Incapaz de enfrentar a vida sem o auxílio de um ideal no qual possa se sentir acolhido, o homem “solto ao vento” aposta na ilusão de estar “protegido” da transitoriedade que o desnorteia. Entrementes, tal homem permanece divorciado do “desconhecido” que o ultrapassa e ao mesmo tempo o constitui, e, sob tal pretexto, não hesitou em tachar de culpa a própria vida, de imputar-lhe o erro, o acidente.

Confinado no pensamento absurdo de uma certa causalidade do vir-a-ser, o homem, que até então tinha que lidar com a inexatidão presente no seio do existir, passa a ser representado pelo feiticeiro, pelo adivinho, ou seja, pelo tipo de homem religioso que, por sua vez, “é mais antigo que o padre”¹ A partir desse horizonte favorável ao viés hierático, o homem apela para o conforto de estar ao lado de um feiticeiro, de um “mensageiro” do desconhecido, sempre disposto para amenizar a dor semeando “promessas” realizáveis apenas em um “outro mundo”

Assim, surge o invólucro propriamente ascético reservado a indivíduos imodestos

e privilegiados pelo fato de atuarem como casulo, como proteção aos “desgastados” Portanto, o surgimento do labor sacerdotal só foi possível devido a mínima resistência imposta pelos sofredores, devido seu interesse mesmo na figura de um “salvador”

Pelo procedimento genealógico nietzschiano, se elabora a dimensão na que o sacerdote ascético opera seu “auxílio” isto é, no próprio solo do ressentimento (*das Ressentiment*) Nietzsche sabe que o ressentimento, esse movimento de declínio no qual toda a ação é, no fundo, reação, vingança (mesmo que imaginária), tornou-se “criador” (*schöpferisch*). Na primeira dissertação da *Genealogia da Moral* Nietzsche diz: “Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesmo, já de início a moral escrava diz Não a um “fora” um “outro” um “não eu” e *este* é seu ato criador.”² Aqui vislumbramos o quadro de *morbidezza* no qual o sacerdote ascético irá aplicar sua mestria em “domar” em “amansar” aqui se tem a imagem de “algo mórbido” (*etwas Ungesundes*) no qual se localiza o sustentáculo do poderio sacerdotal.

Tal como um “parasita” o ressentimento se instá-la e produz um efeito que Nietzsche irá denominar de “má consciência” (*schlechte Gewissen*). Acerca deste processo de cumulação interior, que tende a se recolher ao invés de se exteriorizar, Nietzsche é claro: “Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* isto é o que eu chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma” ”³

Percebe-se que o ideal ascético, desde os primórdios, agiu sem ter de enfrentar grandes resistências e com o auxílio de sua atividade “camaleônica” de sua “função cromática” mesmo, pode representar os tipos que vieram deitar sob seu regaço. Também o filósofo, para poder “entrar” em cena lançou mão das qualidades ascéticas. Ora, sua postura tímida e dessensualizada é justamente a consequência do estreito vínculo entre a atividade contemplativa e a estirpe sacerdotal.

Ao desenredar a trama criada pelo ideal ascético, Nietzsche revela o desempenho subordinado que a atividade filosófica exerceu desde os primeiros tempos de sua história. Ora, é sob a forma de filosofia que o ideal ascético deposita claramente sua preocupação fundamental, a saber, a sua *vontade de verdade*. É na *vontade de verdade* que a figura do filósofo irá buscar nutrientes para suas reflexões, com ela pôde consolidar seu *status* ante a grande massa de “não-filósofos” e exercer seu domínio, típico do homem que “sabe” que “conhece”. Atrás desta vontade escrupulosa de “não enganar” ou, mais precisamente, de “não se deixar enganar” Nietzsche percebe algo que se deixa entrever, algo camuflado.

Ali se escondem o medo e a desconfiança incondicionalmente voltados para este mundo, uma convicção consolidada em que se faz necessário o verificar “a todo preço” o sistematizar “a todo custo” e que, em última análise, não passa de um impulso mesmo de morte, de negação da vida, pois, a *vontade de verdade* não faz concessões e acredita simplesmente que não há tempo nem lugar para erros, para natureza ou história. Desta forma, a moral vem à tona como princípio filosófico e possibilidade o filósofo construir mundos inacessíveis, isto é, através de seu próprio escrúpulo moral

⁴ Contudo, ao nos lançarmos sobre a tremenda missão histórica delegada aos sa-

cerdotes ascéticos, e, não só aos padres, que consiste justamente em aliviar o peso de uma existência malograda, nos deparamos novamente com o fundamento da necessidade de consolo que prevalece no espírito do sofredor de si, isto é, seu “horror ao vácuo”

Sobre a interpretação religiosa do mundo, Nietzsche diz: “É o profundo e desconfiado temor a um pessimismo incurável, o que obriga milênios inteiros a abraçar firmemente uma interpretação religiosa do existir: o temor daquele instinto que presente que se poderia ter a verdade *cedo demais*, antes que o homem se tenha tornado forte, duro e artista o bastante....”⁵ Junto ao pressentimento de que seria “cedo” demais para que pudéssemos prescindir de toda a perspectiva ascética, vislumbramos a grande inércia que impede a reavaliação de nossa posição frente ao mundo.

Talvez esta seja a grande contribuição de Nietzsche, ou seja, ao nos alertar contra a inércia imposta pela interpretação ascética da existência, nos obriga a sair de um quadro “paralítico” para finalmente considerar outras interpretações do mundo, mais ampliadoras e menos intolerantes.

Bibliografia

Obras de Nietzsche

Obras Incompletas. Coleção “Os Pensadores”. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural, 1978.

Genealogia da Moral. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo, Brasiliense, 1987.

Além do Bem e do Mal. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

Obras de comentadores

ASSOUN, P. *Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*. Tradução de Maria Lúcia Pereira. São Paulo, Brasiliense, 1989. 1ª edição.

MARTON, S. *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo, Brasiliense, 1990. 1ª edição.

NOTAS

1. NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Nova Cultural, 1987 4ª edição, p.58.

2. NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral* Tradução de Paulo César Souza. São Paulo, Brasiliense, 1987 I, 10, p.34.

3. NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo Cesar Souza. São Paulo, Brasiliense, 1987 II, 16, p.

5. NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*. Tradução de Paulo Cesar Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1992. III, 59, p.62.

A Diferença na Certeza Sensível

Cristiano Alves Pimenta (Bolsista PIBIC/CNPq)

Orientador: Paulo Arantes

No primeiro capítulo da “Fenomenologia” a certeza sensível, enquanto um “saber do imediato ou do essente” é tomada como objeto. Aquilo que mais de imediato aparece a este saber é tomado como a verdade mais rica e inquestionável. A consciência, enquanto imediatez, está na certeza sensível como puro “Eu”. um “Eu” que é um “este” Também o objeto está sob mesma condição: um puro “isto” É portanto um ponto de apoio fundamental à certeza sensível a crença de que neste nível imediato ela exprime a Coisa em sua riqueza infinita e plena.

O examinar da certeza sensível obriga que ela se manifeste de três maneiras distintas. Num primeiro momento o objeto é posto como o imediato essencial e o Eu é posto como um saber inessencial que pode ser ou não. Num segundo momento o Eu é o essencial e o objeto inessencial. E num terceiro momento é a relação entre o Eu e o objeto que é tomada como essencial. Para nosso objetivo aqui, abordamos a certeza sensível apenas em seu primeiro momento. Neste, a primazia é do objeto, ele é o verdadeiro e a essência pelo simples fato de ser tomado como aquilo que é. O procedimento Hegeliano será o de ver se esse objeto se mantém na própria certeza sensível tal como ela afirma. Daí a pergunta: Que é, na certeza sensível, o “este” objeto ?

O “aqui e o agora” sintetizam todos os objetos possíveis de serem tomados como um “este” Que é o agora? “o agora é meio-dia” mas essa verdade não se sustenta, pois daqui a pouco dizemos: “agora são 13 horas” O primeiro agora já não é, tornou-se um outro, mas este (13 horas) terá o mesmo destino do primeiro. Ora, isso significa que o agora enquanto um “este” pontual não se mantém. Sua consistência é completamente evanescente. Nosso mundo tecnologizado fornece-nos experiências interessantes com o tempo, temos relógios que marcam os centésimos ou até os milésimos de um segundo. De maneira que soaria cômico tentar incluir décimos de segundos na resposta ao “que é o agora?” Sendo assim, o agora torna-se um “nem isto nem aquilo - um não-isto” Contudo, defini-lo como não isto é defini-lo negativamente, o que nos dá o que “o agora” não é. Mas, a pergunta “o que é o agora?” ainda persiste. Ora, a maneira de dizê-lo afirmativamente, de afirmar o não-isto, é enunciar o agora enquanto todos os agoras (1h, 2h ...) tomados simultaneamente. Todo e cada agora é um este agora. Numa palavra, o agora é um universal.

Evidentemente este percurso do “agora” singular ao agora universal não é outra coisa que a mediação, o trabalho do conceito. Sendo assim, aquela imediatez pretendida pelo saber sensível teve que ser abandonada. Mas, será que toda astúcia hegeliana não estaria na atitude de inserir, à força, o conceito, ou como ele mesmo diz, a linguagem, naquela singularidade irredutível ao próprio conceito, ao negativo? Será que o movimento dialético dependeria dessa arbitrariedade inicial, cuja função

seria a de ocultar o fato de que “o isto”, o objeto da certeza sensível, “*subsiste em sua imediatidade, em sua diferença*” (Deleuze, *Diferença e Repetição*, p.100, ed. Graal, 1988) apesar das tentativas de estabelecer mediações?

Essas questões nos remetem ao nosso tema da identidade e das diferenças.

Pois bem, todo esforço de Hegel consiste em demonstrar que o “isto” ou a própria certeza sensível, não passa de uma quimera, um fantasma, se a considerarmos em sua intenção. Qual é a intenção da certeza sensível? Dizer um isto sensível absolutamente singular e pontual: este pedaço de papel. Contudo, “este pedaço de papel”, este “meio-dia” etc, são “*inatingíveis pela linguagem*” (Hegel, *Fenomenologia ...*, p. 81, Vozes, 92). Noutra passagem Hegel escreve: “está pois totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que visamos” (idem, p.76).

Mas em termos hegelianos essa impossibilidade de dizer o isto sensível não decorre do fato dele ser diferente da linguagem e, enquanto tal, irreduzível a ela que, por sua vez, constituiria o campo do idêntico:

linguagem: campo da identidade

coisa: campo da diferença

Em Hegel, ao contrário, só é possível situar a diferença como interna ao campo da linguagem (identidade):

linguagem: campo da identidade e da diferença.

Tomemos um exemplo muito simples dado por Hegel na Enciclopédia:

“O pólo norte no ímã não pode ser sem o pólo sul, e o pólo sul não sem o norte. Dividindo-se um ímã, não se tem em um pedaço o pólo norte e no outro o pólo sul ... Na oposição o diferente em geral não tem frente a si somente um Outro, mas o seu Outro” (Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol.1, pp. 235-6, Loyola, 1995)

Ora, o pólo norte só é diferente do sul pelo fato de os dois constituírem uma mesma estrutura. Um só se faz na presença de seu Outro. Não é possível, pois, que uma diferença subsista por si, fora de um campo, fora de uma estrutura que a constitua enquanto tal.

Retomando nosso tema, podemos concluir: se o isto sensível é inatingível pela linguagem, se ele está excluído de seu campo, ele não pode ser considerado uma diferença que, justamente por ser diferente, resistiria a todas as tentativas de inseri-la no campo da linguagem.

Com isso podemos afirmar que a atitude de Hegel não é introduzir forçosamente o movimento do conceito com o intuito de suprimir o objeto inerte da certeza sensível. O gesto hegeliano é, antes, o de deixá-lo de lado, pois, se ele está fora do lógos, então ele é indiferente ao mesmo. E toda tentativa de apreendê-lo, tal como intenciona a certeza sensível, não faz outra coisa senão inscrever seu próprio fracasso, ou seja, tapar os olhos para o fato de que “*a partir do momento em que se está no lógos, a perda é irremediável, o que está perdido está perdido*” (Zizek, *O Mais Sublime dos Históricos*, p.21, J.Z.E., 1991).

Sobre a Teoria da *Suppositio* de Guilherme de Ockham (As Marcas de uma Proposição)

Eligia Hirano Tunis Martins (Bolsista PIBIC/CNPq)

Orientador: José Carlos Estevão

O presente trabalho constitui-se de um comentário acerca e pelo que supõe a proposição: “A Física é a ciência das proposições cujos termos supõem pelas coisas naturais” Num primeiro momento, as perguntas: Por que **“a física é a ciência das proposições”**? Qual o significado de **“proposições cujos termos supõem”** ou o que se entende quando se diz **“que supõe pelas coisas naturais”**? ou o que supõe **“coisas naturais”**? parecem estar longe de serem respondidas. Entretanto, são elas respondíveis e tem por base a leitura do “Prólogo da Exposição dos Oito Livros da Física” por Guilherme de Ockham, que trata da “Noção do Conhecimento ou Ciência”

Mais precisamente, neste texto ele se ocupa primeiro, em dar ao termo ciência “as várias acepções e que não se subordinam uma às outras”¹; segundo, deduz certas conclusões a partir do que se diz à respeito da ciência; e, por último, discorre sobre a ciência natural, ou seja, a física. Retomando, para justificar o que foi proposto, farei uma passagem pelo texto citado até atingir a última parte quando, então, Ockham conclui que a ciência, no caso a física, supõe pelas coisas naturais e que ela é constituída de proposições.

Logo de início, Guilherme diz que “a ciência é uma qualidade existente na alma”²; e, ainda, é um hábito formado a partir do movimento de muitos atos de saber. Com isto, passa-se a entender o que antes não era entendido; logo, a carência desta alguma coisa é agora suprida. Portanto este algo novo, que não tinha existência na alma e que, ora, se dá pelo hábito, é o que corresponde a qualidade, e completa ele, que deve ser um ato de inteligência ou de volição. Se a mudança se dá na alma, ou seja, se o que não era conhecido torna-se conhecido, isto significa que a alma tem agora algo que não tinha. Este algo novo na alma, se trata de um hábito e sendo assim uma qualidade, a qual se trata de inteligência ou de volição. Se a volição é a qualidade e assim também o é a inteligência, logo o hábito da ciência é tal qualidade na alma. Isto prova a definição dada por ele: “ciência é uma qualidade existente na alma”.

Para esta ciência, considera, ele, seis acepções. A saber: primeiro, “a ciência é certo conhecimento de alguma verdade” Tomamos por verdadeiro algo que não é evidentemente conhecido, mas por uma crença ou fé torna-se, conseqüentemente, evidente e dizemos conhecer. Por exemplo: “saber que Roma é uma grande cidade” embora nunca a tenha visto; o mesmo ocorre ao dizer que “este é meu pai e esta minha mãe”. Portanto, tomamos por certo dados não evidentemente conhecidos.

Como segunda acepção, ciência é o “conhecimento evidente”. Sabemos não ape-

nas pelo depoimento de outros, mas também pela certeza mediata ou imediata dos termos* Desta forma, sei que a parede é branca, por perceber a sua brancura, embora não me seja dito. Encaixam-se neste caso, as verdades necessárias em como as contingentes. Por outro lado, numa outra acepção, não se concebe na ciência as coisas contingentes, importando a ela apenas os princípios e as conclusões resultantes das coisas evidentes. Nesta terceira acepção, a ciência “significa conhecimento evidente de alguma coisa necessária”³

Apresenta como quarta acepção, “o conhecimento evidente de uma verdade necessária resultante de premissas evidentes e necessárias utilizadas em raciocínios silogísticos” Por esta inferência, a ciência está relacionada às deduções pelo silogismo, e como tal, se distingue do hábito dos princípios e da sabedoria.

Em um quinto sentido, ciência é o conhecimento evidente da conclusão ou da demonstração.

E, segundo a última acepção, ciência é empregada, às vezes “por um hábito numericamente, sem incluir hábitos especificamente distintos, mas outras vezes pela coleção de muitos hábitos com uma ordem determinada e certa” Assim, o Filósofo usa o termo ciência neste último sentido de coleção de hábitos, ou seja, um conjunto de conhecimentos dispostos em uma “ordem determinada e certa” É desta forma que a metafísica, a filosofia natural se dizem ciências, levando-se em consideração cito Ockham - “o hábito dos princípios e das conclusões, o conhecimento dos termos, a refutação dos falsos argumentos e a solução deles”⁴

Deste contexto, Ockham extrai algumas conclusões, que dizem respeito à unidade, as causas, ao sujeito e ao objeto da ciência.

Começa considerando o fato de que “a metafísica, a matemática e a filosofia natural não constituem numericamente uma ciência”⁵ Não existe apenas uma conclusão e não existe um relacionamento entre as proposições de forma que de uma decorra a outra, ou seja, se uma for falsa implica também na falsidade da outra e vice-versa. Reconhece, portanto, a distinção numérica das conclusões, de maneira que o erro de uma não contraria a outra consequência. Por exemplo: o fato de alguém possuir um hábito científico lhe permite provar a verdade em relação a este hábito científico, mas ao mesmo tempo pode ignorar outros hábitos, o que evidencia que um hábito apenas é insuficiente para provar o conjunto de uma ciência. Sendo assim, uma ciência não subsiste por ser um hábito numericamente uno, ao contrário, sua unidade é dada pelo coletivo, da mesma forma como se supõe o termo cidade, povo, exército, reino, etc., os quais compõem um conjunto de indivíduos, uma unidade coletiva.

Como segunda conclusão, enuncia ele duas causas da ciência: a final e a eficiente. Ora, se a ciência é uma “qualidade existente na alma” conforme foi explicado acima e sendo esta qualidade um acidente, logo não se pode falar em causa material e causa formal, levando-se em consideração que o acidente não tem matéria. Esta não pode ser a causa da coisa na qual ela constitui. Portanto, considera que a ciência possui apenas estas duas causas: a eficiente e a final.

Outra impropriedade é atribuir somente um “sujeito” à ciência. Ao contrário, sendo ela uma por uma unidade de coleção, apresenta diversos “sujeitos” pois uma ciência concebe verdades diferentes; isto posto, a ciência não possui um só “sujeito” A

palavra "sujeito", aqui, equivale a "subjecto" em sentido lato, é aquilo do qual se sabe alguma coisa.

Registra notável diferença entre o sujeito e o objeto. Por sujeito entende-se uma parte da proposição, ou seja, o próprio termo sujeito e por objeto da ciência considera-se toda a proposição conhecida. Disso resulta que não há um sujeito do todo, mas diversos sujeitos das diversas partes da ciência; assim como "não há o rei do mundo, mas um é rei de um país e outro de outro"⁶ Desta forma, quando alguns opositores exibem a ciência com apenas um sujeito, Ockham refuta-os dizendo que não só não há um sujeito, mas vários, como também não se pode afirmar que existe o sujeito primeiro da ciência. Às vezes um se distingue por um lado e às vezes outro, por outro.

Do mesmo modo, Ockham considera que não é verdade que uma ciência apresente um único objeto. Isto significa, que para ele, não é possível por exemplo perguntar qual é o objeto da filosofia da natureza. Na verdade, cada parte de uma ciência possui os seus respectivos objetos, que lhes são próprios. Desta forma, não existe um objeto primário e que contenha ele todas as conclusões, contrariamente, um objeto assim como uma conclusão dizem respeito a um único hábito. Por exemplo: na proposição "Todo homem é educável" a proposição toda será o objeto da ciência, enquanto o sujeito da ciência é o termo "homem"

Chega, por fim, às considerações sobre a ciência natural: com o que se ocupa, como evidencia as diferenças em relação às outras ciências, e onde é ela inserida na filosofia.

De início, aponta a ocupação da filosofia natural voltada para as "substâncias sensíveis e compostas de matéria e forma" Acontece que a ciência diz respeito a um complexo ou incomplexos*, e estes complexos não são constituídos por coisas sensíveis, nem por substâncias, mas por "intenções da alma"*; logo, a ciência natural trata das intenções da alma. Isto posto, quando Aristóteles segundo Ockham diz que a ciência não trata das coisas singulares, mas somente dos universais, Ockham explica que as coisas singulares não se referem às coisas sensíveis existentes. Portanto, para ele, a ciência não diz respeito aos singulares, ao contrário se ocupa dos universais que supõem* pelos próprios singulares.

Sendo assim, se a ciência é formada de proposições e os termos destas supõem pelas coisas naturais, termos, estes, que estão naturalmente na nossa mente, ou seja, supõem pelas realidades concretas (ex: todo fogo) e individuais, que ganham existência na mente, logo são as suposições naturais da coisas e não a coisa, que trata a ciência. Portanto, as coisas não podem ser o objeto da ciência. Para Ockham, então, os termos de uma proposição que supõe pelas coisas constitui o sujeito da ciência e a proposição, o objeto desta. Por isso, na proposição "todo fogo aquece" o objeto da ciência não é "fogo" ou a coisa que supõe por este termo, mas sim "uma intenção comum a todo fogo"⁷ logo a ciência real não trata das coisas, e sendo a filosofia uma ciência real versa sobre as intenções que supõem pelas coisas.

Por outro lado, a lógica, ou as ciências racionais se distinguem das reais pelo fato de os termos de suas proposições estarem no lugar de outros termos e não de coisas. Entretanto, conforme Ockham, "a arte ensinada pelo Filósofo, é a distinção das proposições" Tanto a lógica, ciência racional que tem por objeto os termos, as pro-

posições e silogismos, quanto as ciências reais que tem por objeto seres dotados de existência se valem da *suppositio*, ou seja, tem um significado, supõe por alguma coisa.

Portanto, as diversas ciências sendo compostas de proposições, “garantem o contato direto com a realidade através dos termos das proposições que são usadas segundo a suposição pessoal”⁸ Assim, em relação à suposição pessoal, ou seja, a função significativa dos termos, que é possível, segundo Ockham, se pensar a realidade.

Ockham sustenta firmemente que o universal é um conceito mental, um ato intelectual; não possui existência fora da alma, ou seja, tudo que é universal predicável de vários, está por sua natureza, na mente. Mas será somente dentro de uma proposição que ele ganhará significação. Isto significa que o universal é expresso como termo que supõe por algo em uma proposição. Ora, se os termos, ou nomes, com que formamos as proposições de que nossa ciência é feita, são signos, ou substitutos, que fazem as vezes na linguagem, dos indivíduos correspondentes⁹ vale dizer, então, que eles designam coisas e como tal particulares, contudo estas coisas particulares na mente e que não se encontram dada na realidade, uma vez que é um conceito e não uma coisa sensível, tem uma abrangência universal.

Assim, os termos são fatos “reais” do ponto de vista do significado, enquanto tem um valor simbólico, enquanto indica alguma coisa. Em suma, para evidenciar estes singulares, ele se utiliza dos conceitos, que são significações, estão no lugar dos significados que nomeiam, são suposições pessoais.

Portanto, é de notar, a partir deste texto, que para ele, também a ciência estabelece-se na teoria da suposição. Logo, é importante conhecer a teoria da suposição, para melhor entender a relação entre o objeto da ciência e as coisas sensíveis. A Teoria da suposição desenvolvida por Ockham nos apresenta as diversas maneiras do termo supor, ou seja, ao tentarmos estabelecer a verdade ou falsidade de uma proposição, temos que identificar se a suposição em questão é pessoal, simples ou material.

Por fim, retornando às primeiras questões apresentadas, fica fácil agora a compreensão das mesmas. A ciência, então, é formada de proposições e os termos destas proposições ganham força a partir daquilo de que eles “fazem as vezes” (supõem), ou são aptos a suprir por algo dentro destas proposições. Desta forma, as proposições são objetos científicos. No caso da física, em função do que foi discutido, ela supõe por coisas naturais. Com efeito, não se faz ciência tendo as coisas sensíveis por objeto, mas através daquilo que elas supõem, ou seja, só pode haver conhecimento das proposições que são as coisas extra-mentais. Neste caso, pode-se dizer que a ciência resulta do conjunto de proposições, cujos termos supõem pelas coisas naturais, naturalmente em nossa mente.

Bibliografia

GHISALBERTI, A. *Guilherme de Ockham*. Tradução de Luís Alberto De Boni, EDIPUCRS, Porto Alegre, 1997.

GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. Ed. Martins Fontes, São Paulo, 1995.
OCKHAM, W. *Prólogo da Exposição dos Oito Livros da Física*. Coleção Os Pensadores, tradução de Carlos Lopes de Mattos, Abril Cultural, São Paulo.

NOTAS

1. WILLIAM OF OCKHAM *Prólogo da Exposição dos Oito Livros da Física* in coleção "Os Pensadores", pág.348.
2. WILLIAM OF OCKHAM *Prólogo da Exposição dos Oito Livros da Física*, in coleção "Os Pensadores" pág.348.
3. Id.,348
4. Id., Ibidem.
5. Id., pág. 349.
6. WILLIAM OF OCKHAM *Prólogo da Exposição dos Oito Livros da Física*, in coleção "Os Pensadores", pág. 350.
7. Idem, pág. 351.
8. GHISALBERTI, Alessandro Guilherme de Ockham, 1997. pág.48.
9. GILSON, Etienne *A Filosofia na Idade Média*, 1995, pág. 802

Crítica à representação política em Rousseau¹

Simulacros do espaço público

Edson Luis de Almeida Teles² (Bolsista PIBIC/CNPq)

Orientador: Renato Janine Ribeiro

O conceito de representação política é um dos elementos-chave da história política moderna. A democracia é, segundo o conceito tradicional dos gregos, o poder do povo, ao qual se acrescenta no pensamento moderno o conceito de um governo limitado pelos direitos humanos. Dois significados se mesclam para a compreensão da representação: no primeiro, o da relação política, o governante representa ou está no lugar do povo; no segundo, o do teatro, os atores representam para uma platéia usando toda sua arte para iludi-la. Atualmente, o sistema democrático tem perdido seu significado de governo do povo, para um regime de representação ou de simulacro, transformando o cidadão em platéia e incapacitando-o para a realização da vontade geral do povo.

O percurso da experimentação do mundo contemporâneo para a definição temática de minha pesquisa é tão importante quanto foi, para Rousseau, a experimentação de seu tempo. Por isso me coloco nesta comunicação na 1ª pessoa, procurando viver esta crítica rousseauista à sociedade moderna. Desta forma, procuro pôr em prática minhas idéias, pois assim como não represento o outro, também não posso ser representado devendo, portanto, praticar minha presença, minha própria experiência. Para tanto, utilizo-me do corpo teórico da filosofia, pois esta não é somente uma pesquisa das relações sociais dos homens, mas um estudo do *êthos*, isto é, das ações e das paixões humanas.

Cito Rousseau:

“A soberania não pode ser representada pela mesma razão que não pode ser alienada; consiste essencialmente na vontade geral, e a vontade de forma alguma se representa: ou é ela mesma, ou é outra, não há meio-termo”³

Nesta passagem do capítulo XV do 3º livro do Contrato Social, fica claro que não é possível representar a vontade, visto que, isto seria semelhante a alguém querer no lugar de outros. É no *Contrato Social*, especialmente no 3º livro, que ele estabelece as condições de legitimidade da associação política. Há uma distinção fundamental entre a constituição do poder político e a das formas de governo. Esta distinção é o eixo central das condições de legitimidade. No capítulo VI, do 1º livro, são apresentadas as regras gerais da empreitada do cidadão de Genebra:

“Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes”⁴

Esta associação se estabelece no pacto entre os indivíduos, cuja concórdia é a alienação dos interesses particulares, na qual cada um expressa o que há de comum com os outros. Esta comunidade de interesses estabelece a vontade geral. A igual

submissão do povo às leis do Estado — sendo esta a expressão de sua própria vontade —, será a garantia da soberania do poder político então constituído. Assim, só pode ser em liberdade que um povo concilia-se numa autoridade, pois os cidadãos livres podem constituir as leis determinado-as pela vontade geral.

Cito Luiz Roberto Salinas, em seu artigo “O engano do povo inglês”:

“(...) toda ação livre depende de duas causas: a vontade e a força; a vontade que elege o objeto da sua preferência e a força que conduz até ele (*o objeto*), executando a intenção volitiva. Daí, a presença neste ‘corpo’ livre de duas *puissances*, de dois poderes distintos: o poder legislativo e o poder executivo”⁵.

Entre o povo e o governo não há um pacto como acontece com a associação formadora do poder político. O que pode exatamente pôr fim ao poder político é a usurpação desta vontade geral pelo poder executivo quando este se põe a legislar, restaurando assim “um estado de guerra” como descrito no *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Neste ponto, começamos a compreender a importância da crítica à representação política que Rousseau faz: quando o governante, no exercício de sua vontade particular, coloca-se no lugar do povo e propõe-se a exercer em seu nome a vontade geral, nada mais está fazendo do que usurpar a liberdade dos cidadãos de expressarem suas vontades, instituindo uma ordem que é somente um simulacro da verdadeira ordem.

É preciso recusar a “soberania por procuração”. Pode-se permitir a existência de administradores, mas deve-se exigir a presença política do cidadão. Esta participação ativa é a garantia da liberdade. Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, Rousseau adverte que é preciso optar, pois o repouso e a liberdade parecem incompatíveis⁶. Constatamos nos capítulos XII, XIII, XIV e XVIII, do 3º livro, que só há um procedimento capaz de garantir que a soberania continue sendo exercida e não seja usurpada: é a reunião dos cidadãos em assembleia, com a presença de todos em face de todos, onde será expressa a vontade geral, sem intermediários e com a participação livre do povo. O corpo político não deve ser somente criado, mas exige a constante presença do cidadão em pessoa, viabilizando uma “criação continuada”.

Retomemos e aprofundemos algumas questões. Por que é importante a presença constante dos cidadãos? Por que somente com a presença de todos é que temos garantida a vontade geral? Encontraremos a resposta para estas questões na compreensão de como e em quais condições a vontade geral se estabelece.

A vontade geral é a causa final a ser objetivada pela associação política do pacto. Isso nos traz um complicador: desde o século XVI o pensamento moderno inclui na política a fratura e o conflito, descaracterizando a harmonia dos medievais que visava à causa final ou o bem comum. Perde-se a possibilidade de um mundo encantado em busca de um fim belo e bom, não havendo mais o conceito universal acerca deste bem comum. Com o conflito, torna-se preciso pensar em como administrar as fraturas da sociedade, ou seja, pensar nos meios de lidar com as diferenças. Para preencher esta fissura do tecido social, esta ausência de harmonia, Rousseau propõe a presença do cidadão. Na presença de todos, face a todos, o cidadão vive e discute a política. Não são só as decisões que são importantes. A convivência política coletiva educa o cidadão para a cidadania. No entanto, mantém-se a pergunta: como garantir que nestas assembleias a vontade geral se reali-

ze?

Cito artigo de Renato Janine, intitulado *Vontade geral e verdade do coração em Rousseau* (original em francês):

“a vontade geral somente se realiza quando houver a perfeita coincidência entre as três pessoas do discurso, em que nós todos (1ª pessoa) falaremos a todos (2ª pessoa) a propósito de todos (3ª pessoa)”⁷

A relação entre as três pessoas é o procedimento que dá o caráter geral da vontade. Com o “tu” o pronome da presença política, diminui-se a diferença entre o pensar e o fazer a política. A presença da 2ª pessoa é que pode introduzir a ação na vida do cidadão. O outro deixa de ser a 3ª pessoa, objeto sobre o qual se teoriza a política, para ser, ele próprio, o agente e, portanto, o sujeito em uma relação ativa no “diálogo de todos com todos a propósito de todos”⁸

É sabido que desde o século XII a sociedade européia vem civilizando seus costumes. O príncipe, enquanto legítimo poder político, vai ao encontro destes novos costumes e institui a etiqueta, ou seja, cria uma série de procedimentos e truques cênicos, visando ao entretenimento de seu público, o povo. Esta teatralização da política cria a separação que até nossos dias mantém-se atuante: de um lado, o palco, e, de outro, a platéia. Na política moderna, o governante que representa o povo encena para uma platéia que, por definição do próprio papel, mantém-se em postura passiva arriscando-se, quando muito, a aplausos ou vaias, expressos através do voto. Desta forma o espaço público sofre uma privatização em seu funcionamento, prevalecendo a persuasão e o interesse particular do político-ator, provocando uma alienação do cidadão com relação a sua cidadania.

Na sociedade moderna o governante é a representação política do “tu” fazendo com que este abandone sua função ativa e tratando-o como um objeto de conhecimento. Para Rousseau a associação política não deve ser o conhecimento do objeto e sim o conhecimento do sujeito, do cidadão e de sua vontade. A não presença do outro causa o esvaziamento na sociedade, uma falta de diálogo no espaço público. A representação, enquanto um universal que significa vários particulares, suprime necessariamente as diferenças entre esses particulares, sem qualquer diálogo ou procedimento público de administração dos conflitos existentes.

O simulacro do espaço público denunciado na crítica de Rousseau à sociedade moderna, mostra-nos o alcance e a atualidade do pensamento do autor genebrino. No entanto, desta democracia direta emergem interrogantes: como e onde se delimita o espaço público? Sabendo que não podemos reunir todo país em uma única assembléia, qual será o “demos” — isto é, o povo ou conjunto de cidadãos — que irá se reunir? Em que medida Rousseau tem razão em investir fundamentalmente no coletivo, e não no indivíduo, a vontade de uma sociedade?

O pensador político não quer somente refletir sobre seu tempo e sua sociedade, ele quer produzir efeitos. Sem dúvida o mérito da crítica radical de Jean-Jacques Rousseau à representação política está em nos fornecer critérios para caracterizar e promover a coisa democrática. O diálogo propiciado pela presença de todos visa a um cidadão sincero e ativo em sua cidadania.

NOTAS

1. Comunicação apresentada no 5º Simpósio de Iniciação Científica da USP, 27 e 28 de outubro de 1997
2. Aluno da Graduação do Depto. de Filosofia da FFLCH/USP e pesquisador em Iniciação Científica, com orientação do prof. Renato Janine Ribeiro. Bolsista PIBIC/CNPq.
3. Rousseau, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. in Os Pensadores. Nova Cultural, 1987 São Paulo. p. 107-8.
4. Idem. p. 32.
5. Fortes, Luiz Roberto Salinas. *O Engano do povo inglês*, in Revista Discurso, nº 8. Depto. de Filosofia da FFLCH/USP, São Paulo, 1978. p. 123.
6. Jean-Jacques Rousseau. *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*. Brasiliense, São Paulo, 1982.
7. Renato Janine Ribeiro. *Volonté générale et vérité du coeur chez Rousseau*. Tradução nossa. Texto fotocopiado apresentado no curso de pós-graduação *Em torno da democracia*. Disciplina Ética e Filosofia Política 2º semestre de 1997 p. 5.
8. Idem. p. 6.

Os Manuscritos Econômico-Filosóficos

Silvio Ricardo Gomes Carneiro (Bolsista PIBIC/CNPq)

Orientador: Ricardo Ribeiro Terra

Início essa primeira etapa de meu projeto de iniciação científica com o propósito de estudar o filósofo Karl Marx (o jovem) no campo de Ética e Filosofia Política, verificando primeiramente a forma de Estado Capitalista e seus modos de manutenção. Assim, como intróito, estudei o sistema de alienação. Mas, no meio deste caminho, deparei-me com o *ser genérico* que o marxismo propõe como resposta ao *indivíduo* do sistema capitalista. Tentarei, em minha exposição, delinear estas duas espécies de homem, através da análise da obra Manuscritos Econômico-filosóficos deste pensador. Antes, porém, de dirigir-me ao tema principal, necessitei colocar a obra no seu contexto histórico, analisando os elementos que formavam a economia política do século XIX, ou seja, o capitalismo industrial, com seus fundamentos contraditórios e *arranjadores* de uma organização social. Com eles, todo o complexo da sociedade desordenada em sua essência, acaba distanciando o homem de sua característica natural de ser genérico. Contraopondo-se a essa visão, Marx esboça uma nova forma de economia política, com princípios que integrem o homem à sua natureza e, juntamente, à natureza dos objetos com os quais convive.

Os elementos fundamentais que formam as bases deste Estado caótico e alienante, contrariado por Marx, são: o **salário do trabalho**, o **lucro** e a **renda da terra**.

Como primeira visão do indivíduo, no capítulo dos primeiros manuscritos que descreve o salário, notamos um trabalhador considerado pelo economista um “homem-mercadoria” Para que se prove isto, basta ver o valor de seu salário. Em termos econômicos poderá dizer que preço pode ser classificado como dois tipos: o *natural* ou o *corrente*. O primeiro definido como um valor compensatório dos “gastos de produção” ao passo que o segundo, valoriza-se pela concorrência do mercado e, portanto, submete-se às leis econômicas principais do capitalismo industrial. Por este viés, o salário, como pagamento da força empregada pelo trabalhador na produção de algum objeto, deveria estar no âmbito de preço natural, ou seja, o salário será correspondente à energia utilizada pelo indivíduo, não importando a situação do mercado a que o produto do trabalho esteja submetido. Porém, o preço salarial é o suficiente para que o trabalhador sustente a si e a sua família, lembrando-se que paga à família visando sustentar a raça dos trabalhadores e, simultaneamente, o sistema econômico. Assim, o preço natural do salário é o preço corrente. Além disso, um capitalista não deve pagar além do considerado necessário à sobrevivência dos seus trabalhadores, caso contrário, condenará a si próprio a viver como trabalhador. Isto porque, ao reduzir o capital de seu lucro, não conseguirá concorrer com os grandes capitalistas.

Formulam, ainda, os economistas, que a melhor situação para o trabalhador ocorre quando a riqueza da nação está em desenvolvimento, pois a concorrência é mais

forte. Marx coloca esta perspectiva em suas últimas conseqüências: sabe-se que existe a oposição interna entre pequenos e grandes capitalistas, uma vez que o sistema privilegia a concorrência. Contudo, os grandes capitalistas possuem um maior poder de compra, aliado ao de regularizar o preço da mercadoria conforme seus interesses; com isso, eliminam o pequeno capitalista no momento em que desejarem. Enquanto ocorre esta batalha, o trabalhador realmente possui emprego, e a sociedade, conseqüentemente, fica sem uma grande quantidade de miséria. Porém, voltemos à situação do pequeno capitalista. A quimera da concorrência o atraiu ao dilema sem retorno: ou vive sem o lucro -deixando de ser capitalista -, ou vende mais barato do que compra. Em ambas, o resultado geral é tornar-se mais um trabalhador. Portanto, o número de trabalhadores aumentará, juntamente com a miséria social dirigida, principalmente, aos menos instruídos no mercado de trabalho.

Além de ser visto como mercadoria, o trabalhador é, também, uma máquina. Para as indústrias, a grande concorrência entre trabalhadores é deveras vantajosa. Aplicam a lei da oferta e procura, onde o preço do salário é inferior à medida que a procura pelo emprego é maior (atentem para o "homem-mercadoria" submetido às regras da mercadoria). Para que o sistema não entre em colapso no conflito possível entre homem e sua adversária máquina, os capitalistas criam novas divisões de trabalho, as quais também auxiliam no acúmulo de capital pela mão-de-obra barata. Simplifica-se então o trabalho a um nível que nem os cavalos que moviam moinhos estavam submetidos; em outras palavras, o homem foi reduzido física e espiritualmente ao estado de máquina, muito necessária para alavancar o sistema econômico industrial. Todavia, no discurso dos defensores do capitalismo, coloca-se qualquer homem como livre, ou melhor, vendedor livre. Não possuindo nada além do que sua vida e sua força física para sobreviver, o trabalhador vende estes elementos, suas únicas propriedades.

É sensível o objetivo principal deste sistema: o lucro, alcançado pelo poder de compra que o capital fornece ao homem, através da apropriação do trabalho alheio. Na evolução da história econômica, o lucro depende das condições naturais, regulado pelas taxas de lucro e de juros. Ocorre, então, a desnaturalização, ou desumanização, dos sistemas econômico-sociais. O trabalho produtivo, que anteriormente era básico nos sistemas econômicos, é só um meio para se alcançar o lucro. Conseqüentemente, ao perder o valor do trabalho produtivo rompe-se a ligação entre o homem e a natureza, intermediada pela produção direta do objeto.

Por conseguinte, o único meio do homem ainda ligar-se ao trabalho produtivo seria através da Renda da Terra. No entanto, a partir do momento em que tornaram a fertilidade como base para valorizar este fundamento econômico, objetivou-se a terra - um elemento natural e fundamental para a vida do homem -no preço de mercadorias, e não mais no trabalho. Deste modo, o proprietário fundiário tornou-se um tipo especial de capitalista industrial. Assim, disse Say sobre David Ricardo, influente economista da época: "Para Ricardo, o homem não é nada, o produto é tudo."

Mas que tipo de homem é este? É um homem alienado, digamos. Todavia, quem é alienado, o é de algo. E o que é este algo? A própria crítica de Marx aos economistas já apresenta a resposta: alienado da sua natureza. Seguindo esta linha de raciocínio, o produto é um ser estranho ao produtor na objetivação do trabalho. E o ho-

mem, mesmo se apropriando do produto, é servil a ele. Segue-se, então, a oposição de dois mundos: o dos homens e o das coisas, quando na realidade, um é complemento do outro. O trabalho, característica essencial do homem, é visto como algo que não lhe fornece prazer, fazendo com que este, inclusive, prefira satisfazer suas necessidades animais, esquecendo-se, ou até fugindo, do que ele realmente é (surge a auto-alienação). E o que é essencialmente o homem? Marx aproveita a noção de ser genérico de Feuerbach, um ser que tem consciência da sua espécie homem e que possui consciência de si ao ter consciência da sua espécie, ou seja, conscientiza-se da sua necessidade de relacionar-se. Pois é com o objeto (representação da natureza) produzido pelo ser social, que o indivíduo cristaliza sua personalidade. Em outras palavras, é por meio da natureza que o indivíduo une-se à espécie sem grandes conflitos. É produzindo que o homem sai das suas necessidades corporais, animais, simples para uma produção de nível espiritual, genérico e diferenciador do homem em relação ao animal. Além disso, Marx identifica este indivíduo como livre. Porém, no sistema ceifador do homem o capitalismo, o ser genérico torna-se abstrato, uma teoria, ou uma condição de vida pós-morte. Ou seja, a alienação pode ser de três tipos: 1) da Natureza em reação ao homem, 2) da vida genérica do homem, como ser produtor e 3) da vida humana nas relações sociais.

O capital, que gera a alienação, ganha sua força na idéia de propriedade privada, a qual atribui ao trabalho um nada, pois o objetivo do trabalhador é atingi-la a fim de aliviar-se da dor que sua função oferece, produzindo só por meio de lucros e juros. Assim, perde-se novamente o contato com uma das principais integrantes da essência humana: a natureza, emancipando o trabalho como mecanismo interno de acesso à propriedade. É assim que o capitalista, enquanto homem, aliena-se: através da apropriação (que se poderia pensar, vem da mesma raiz de *próprio*, o que distancia do ser genérico enquanto não pensa somente em si mesmo) A apropriação é então, condição de alienação. Enquanto que, por parte dos trabalhadores, a aceitação servil da comunidade é a atividade da alienação.

Marx identifica como forma para contra-atacar este pensamento, o comunismo, pois é a negação da propriedade material, desenvolvendo o povo através da sua existência e da sua essência, ou seja, através da vida real e da consciência. Por outro lado, o sistema econômico capitalista, aliena do homem estas formas de desenvolvimento através das leis econômicas e da religião, respectivamente. Desse modo, o comunismo enquanto ação de eliminar a propriedade privada material, e o ateísmo como algo que elimina os preceitos religiosos abstraidores da filosofia, devem unir-se. É no comunismo ateu, portanto, que se descartam as antíteses do sistema capitalista-cristão: objetivação e auto-afirmação, liberdade e necessidade, indivíduo e espécie.

Na primeira, objetivação e auto-afirmação, o comunismo age por meio da humanização da Natureza e da naturalização do homem. O ser individual, envezado pelo objeto, consegue personalizar-se no processo de trabalho. Emana-se então a auto-afirmação da existência do indivíduo para si e para outrem. Na segunda e terceira antíteses: liberdade e necessidade e indivíduo e espécie, surgem os elementos que sociabilizam as relações, são eles: o espírito e a atividade sociais. É aqui que se verifica o fato de que, mesmo em uma atividade científica individual, os resultados

são sociais, uma vez que se produz, enquanto espécie homem, um produto social.

Portanto, o ser genérico de Marx é aquele que possui uma consciência universal, capaz de até abstrair-se da vida real, na medida em que é ser social. Sendo deste tipo, a sociedade não contrariará os interesses do ser particular social. É então na particularidade que este ser pensa na Totalidade Ideal. *“A existência subjetiva da sociedade enquanto pensada e sentida”* Assim, na relação espécie-indivíduo, manifesta-se a necessidade do indivíduo, porém, não literalmente a liberdade. Marx, nas suas definições de ser genérico presentes nos manuscritos, afirma que, sendo ser genérico, não pensa somente em si, mas na comunidade e na totalidade ideal. Mas, afirma em seguida que tal homem é livre. Indago-me como pode asserir isto. Mais adiante, nas antíteses proporcionadas pelo capitalismo, coloca liberdade e necessidade, todavia não encontrei nada além da explicação da justa necessidade do homem ao socializar-se. Assim, comprometo-me a seguir minha pesquisa na aventura de encontrar o conceito de liberdade do jovem Marx.

